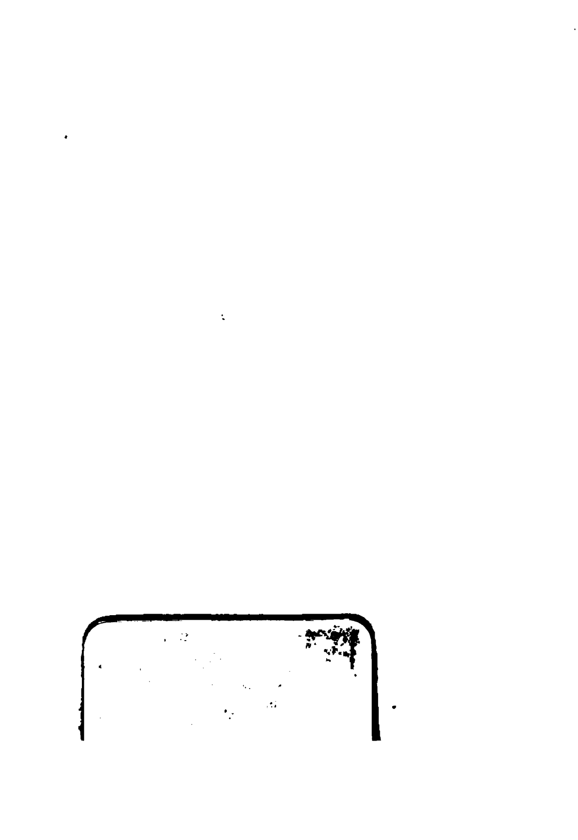
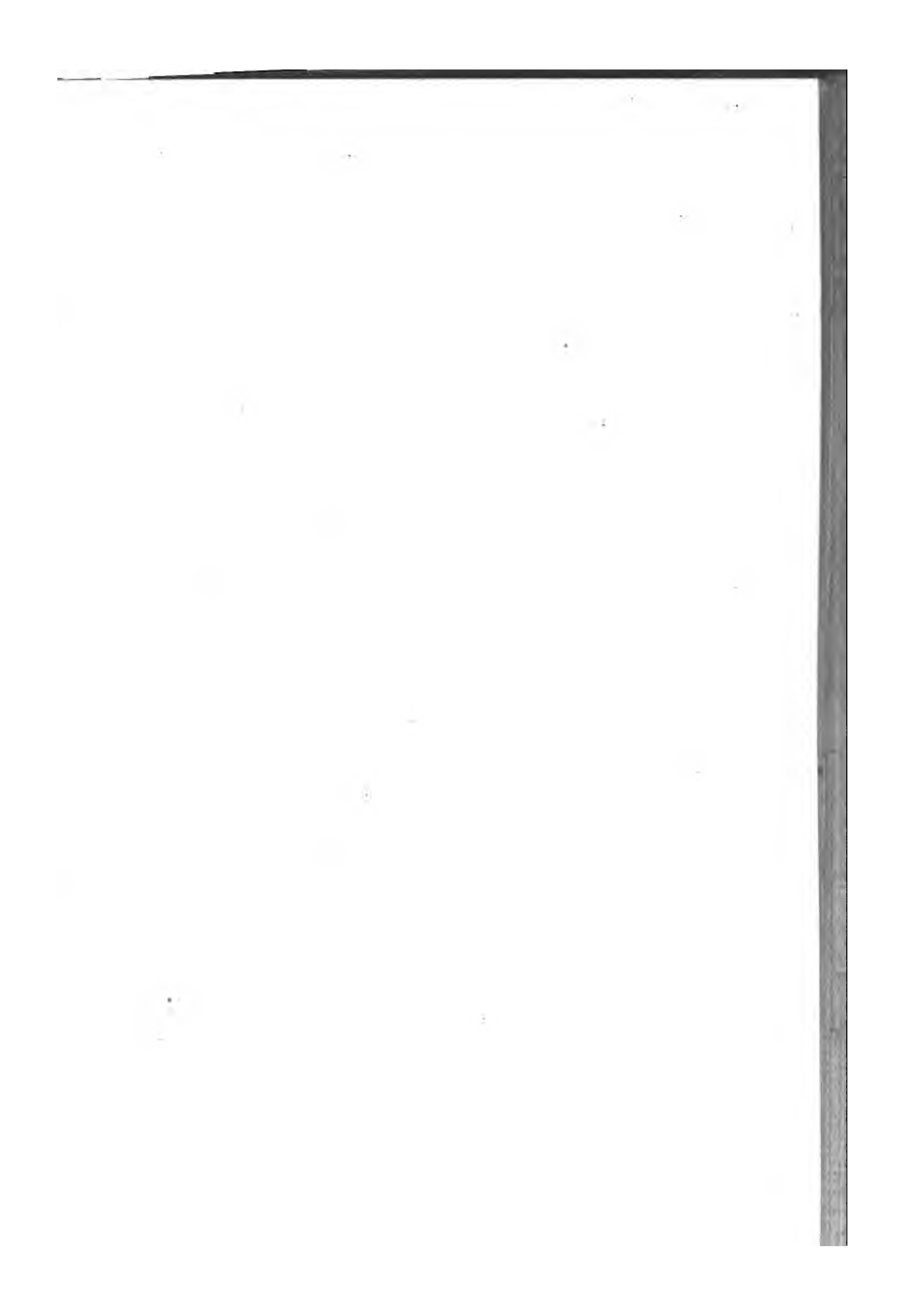
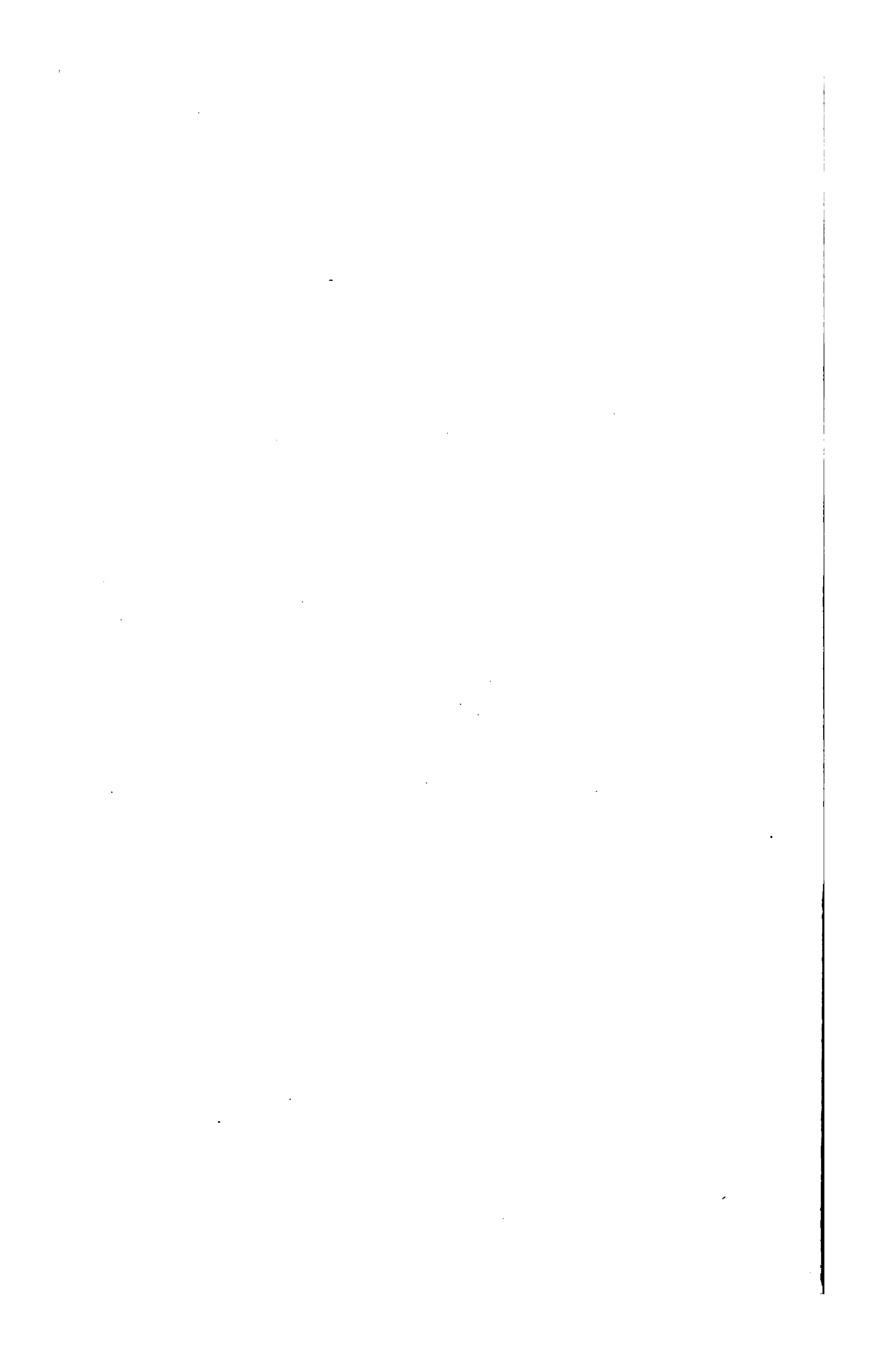








STUDIEN

ZUR

GESCHICHTE DER ALTEN KIRCHE

VON

FRANZ OVERBECK,

DR. DER PHIL. UND THEOL.,

ORDENTL. PROF. DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BASEL.

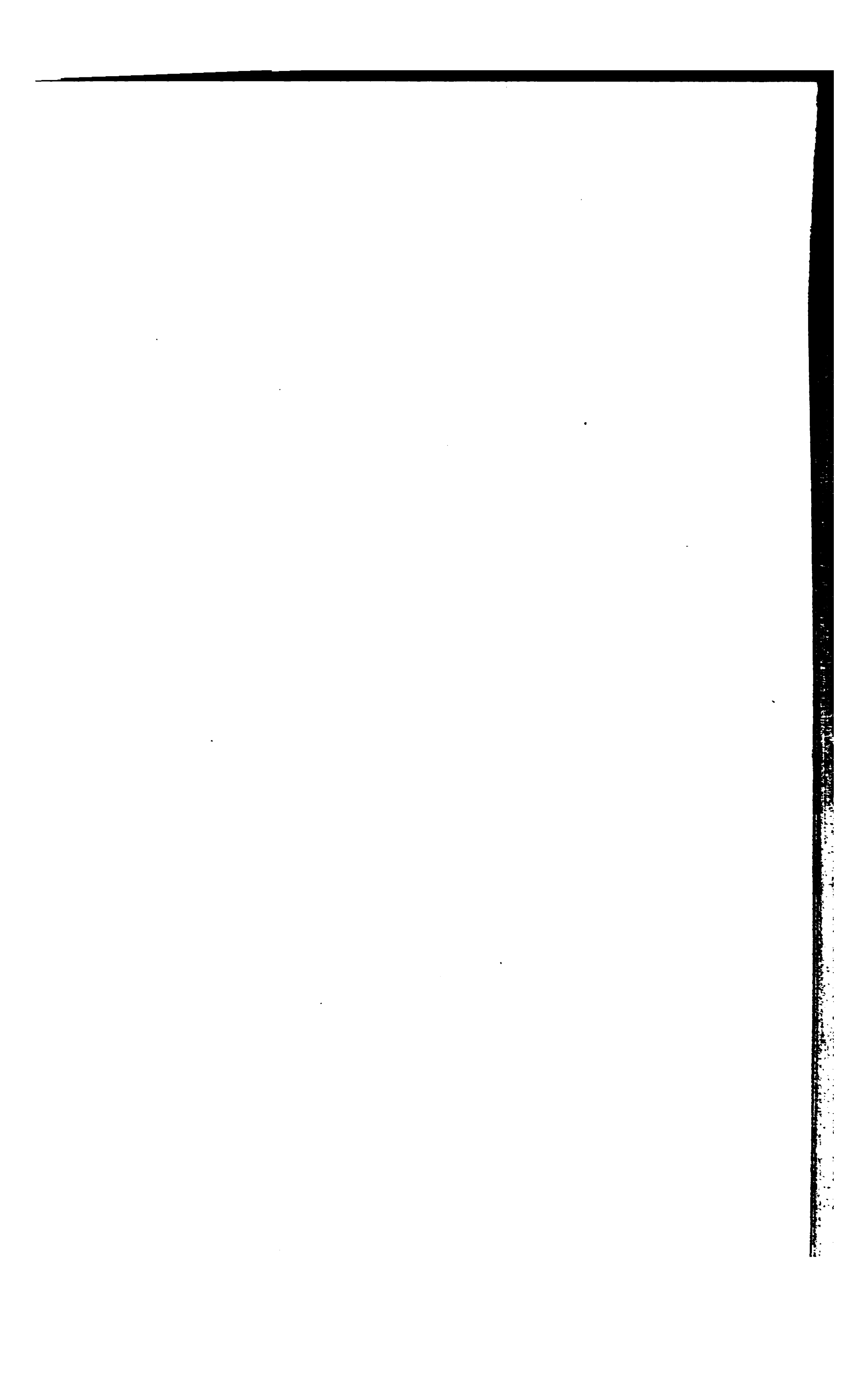
I

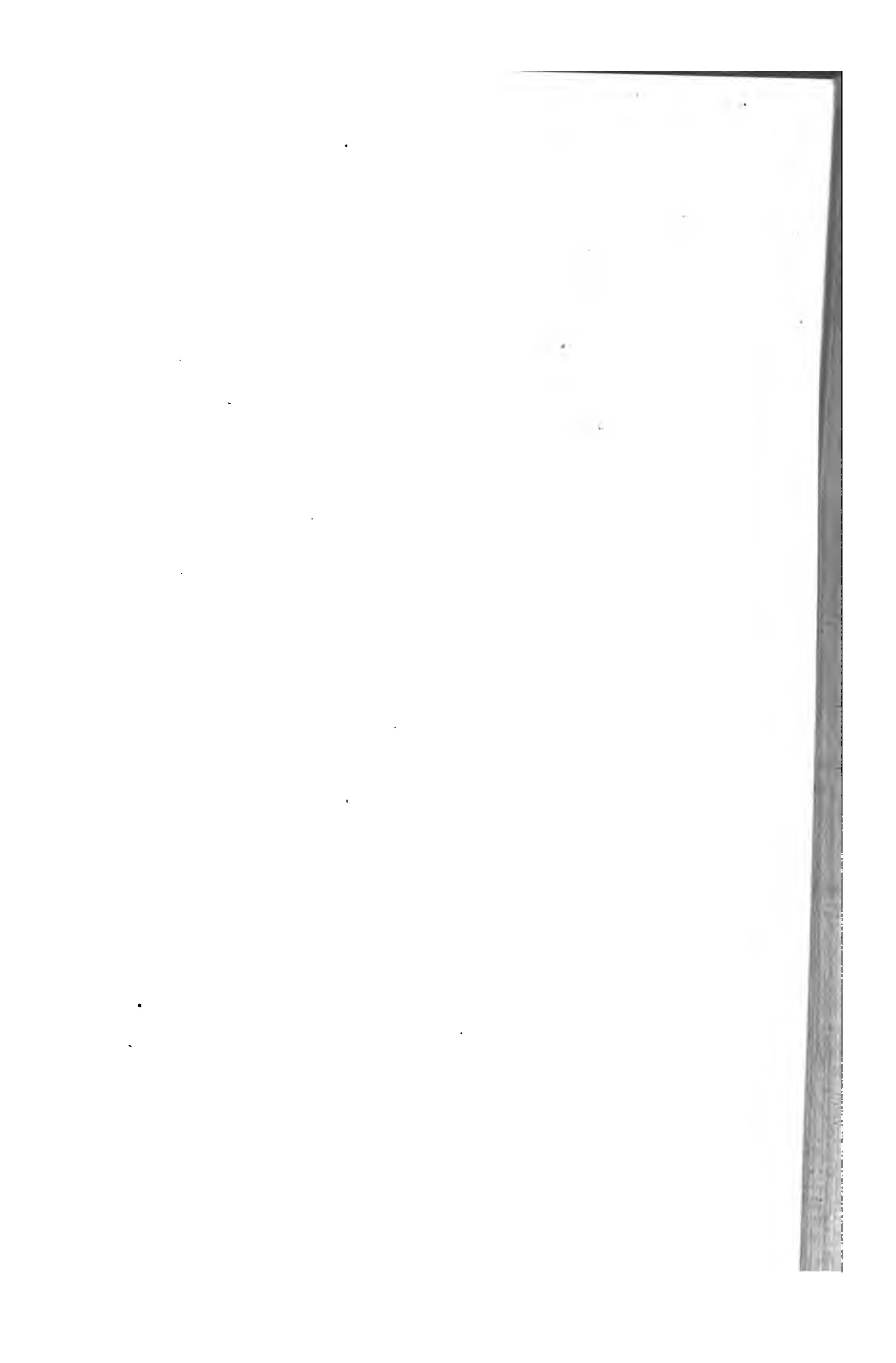
ERSTES HEFT.

SCHLOSS-CHEMNITZ

VERLAG VON ERNST SCHMEITZNER

1875.





STUDIEN

ZUR

GESCHICHTE DER ALTEN KIRCHE

VON

FRANZ OVERBECK,

DR. DER PHIL. UND THEOL.,

ORDENTL. PROF. DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BASEL.

I

ERSTES HEFT.

SCHLOSS-CHEMNITZ

VERLAG VON ERNST SCHMEITZNER

1875.

STUDIEN

zur

Geschichte der alten Kirche

von

Franz Overbeck

Dr. der Phil. und Theol.

ordentl. Prof. der Theologie an der Universität Basel.



Erstes Heft.

Ueber den pseudojustinischen Brief an Diognet. — Ueber die Gesetze der römischen Kaiser von Trajan bis Marc Aurel gegen die Christen und ihre Auffassung bei den Kirchenschriftstellern. — Ueber das Verhältniss der alten Kirche zur Sclaverei im römischen Reiche.

SCHLOSS-CHEMNITZ

Verlag von Ernst Schmeitzner

1875.

Vorwort.

Es giebt viele Ueberzeugungen, welche sehr allgemein und zugleich sehr unkräftig sind. Jedermann giebt zu, dass es der Wissenschaft nur um Erkenntniss zu thun ist, dass also vollends da von ihr im Ernste gar nicht die Rede sein kann, wo sie nicht in unbedingter Freiheit von aller Partei- und Tagesmeinung ihrer Aufgabe nachgeht. Unter Theologen ferner wird nur der gedankenloseste bezweifeln mögen, dass die Geschichte der alten Kirche eine Disciplin ist, welche immer noch eine Fülle ungelöster Probleme bietet, sei es dass Vorurtheil diese bisher verwirrt oder dass es sie überhaupt ganz verhüllt hat. Neben diesen Ueberzeugungen und Einsichten aber besteht die Thatsache, dass in der gegenwärtigen theologischen Litteratur die Geschichte der alten Kirche vernachlässigt ist, und die Fälle vollends selten sind, in welchen der genannte Gegenstand unter Gesichtspunkten betrachtet wird, welche nicht ephemer oder nicht lediglich fertigen Schulmeinungen entnommen sind.

Der Ueberzeugung nun, dass in der Geschichte der alten Kirche wirklich vieles noch der Aufhellung bedarf und diese nur unbeirrter Untersuchung gelingen kann unter Theologen grössere Kräftigkeit zu verschaffen ist eine Hauptabsicht der Sammlung von historischen Auf-

sätzen, welche die vorliegenden drei eröffnen. Sie werden sich alle nur als sehr bescheidene Beiträge zur Lösung der allgemeinen Aufgabe, in welche sie einschlagen, ansehen dürfen, allein sie sollen doch alle wenigstens Neues sagen, so weit sich historische Untersuchungen dieses einbilden können, d. h. also entweder bisher unbeachtet gebliebene Thatsachen ans Licht ziehen oder bekannte der herrschenden Meinung zuwider deuten.

Schon ein flüchtiger Blick in das vorliegende Heft dieser Sammlung wird zeigen, dass es sich hier um Erzeugnisse der Studirstube handelt, und zwar um solche, welche diesen ihren Ursprung gar nicht einmal zu verhüllen suchen. Ich bin zwar weit entfernt davon zu behaupten, dass die Studirstube die höchste Warte sei, von welcher man, ich sage nicht die Welt, — denn diese übersieht mit Ausnahme der Theologen Niemand, — sondern die menschlichen Dinge übersehen kann. Aber ich sehe auch nicht ein, warum man von da aus nichts davon sehen soll, und der Ansicht der heute zahlreichen Gelehrten bin ich jedenfalls nicht, welche meinen, dass sie mehr davon zu sehen bekommen, wenn sie sich halb auf die Gasse stellen. Auch muss ich gestehen, dass ich von einer wahrhaft pharaonischen Verhärtung des Gemüthes gegen den Schimmer der Redensart bin, mit welcher heutzutage so vieles von sich erklärt, es sei „für das Volk“ bestimmt. Als ob irgend eine ernste, auch wissenschaftliche Arbeit für jemand Anderes bestimmt sein könnte, und als ob mehren Arbeiten als nur sehr wenigen beschieden sein könnte, es in directer Weise zu sein ohne sich grober Demagogie schuldig zu machen. Endlich verzichten auch diese Aufsätze ganz auf eine Art von Reiz, welchen zu verleihen selten im Bereiche der Talente des Gelehrten und nie in dem seiner Stärke

liegt. Dagegen denkt gegenwärtig manch Einer unter den Gelehrten, reiche es bei ihm auch nicht zum Künstler aus, so doch jedenfalls zum Litteraten, und ziert sein historisches Werk aus mit den pittoreskesten Schildereien von Städten und Landschaften, welche sein Auge nie erblickt hat, und intimen Charaktergemälden vom Apostel Paulus, von Nero und Seneca, wie wenn er je solche Menschen aus der Nähe gesehen hätte. Zum Lohne für seine Bescheidenheit, wenn er wirklich nur nach der Palme des Litteraten begehrt hat, bringt ihm dann eine urtheilslose Tageskritik den Namen eines Künstlers, ja eines Classikers schon entgegen.

Sonst habe ich in Bezug auf die drei Aufsätze, welche im vorliegenden Hefte zusammengestellt sind zunächst noch zu bemerken, dass der erste schon einmal vor zwei Jahren als Programm der hiesigen Universität erschienen ist. Von den wenigen Berichtigungen und Zusätzen, mit welchen ich ihn zu verbessern zur Zeit allein im Stande bin, verdanke ich wiederum die wenigsten den öffentlichen Urtheilen, welche darüber abgegeben worden sind. Eben deshalb habe ich auch, was ich den mit Gründen abgegebenen darunter antworten zu können glaubte, grösstentheils in einem Nachtrag meiner Abhandlung angehängt und nicht in diese hineingearbeitet. Aber auch im Besitze eines reicheren Materials zur Verbesserung meines Aufsatzes über den Brief an Diognet hätte ich geschwankt, ob er den Wiederabdruck verdiente. Es ist auch nicht das Interesse seines Themas, welches mich doch zu einer neuen Herausgabe bestimmt hat; die Blässe und Unbestimmtheit seines Resultats, welchen ich kaum nachgeholfen habe, wird ihm ohnehin wenig Theilnahme gewinnen. Allein selbst wenn dieses Resultat meiner Arbeit preiszugeben wäre, und sie nur mit der niedrigeren

Schätzung des Briefs an Diognet und dem Nachweis, dass die allgemein geltenden Annahmen über seinen Ursprung bisher ohne Grund gegolten haben, Recht behalten sollte, kann diese Arbeit dazu dienlich sein die gemeine Meinung der neueren Theologie zu discreditiren. Und um dieser ihrer Fähigkeit willen habe ich sie schliesslich gern an die Spitze dieser Sammlung gestellt.

Eine Arbeit anderer Art als die zwei ersten Aufsätze ist der dritte über Kirche und Sclaverei. Ist es jenen um Thatsachen zu thun, welche bisher übersehen worden sind und ziehen sie Bekanntes nur um des Zusammenhanges ihrer Argumentation willen herein, so sind die Thatsachen, mit welchen dieser sich beschäftigt, mit wenigen Ausnahmen sehr bekannt, und nur eine von der herrschenden ganz abweichende Auffassung davon will er begründen. Auch läugne ich gar nicht, dass dieser Aufsatz um dieses seines überwiegend polemischen Characters willen noch manches zu wünschen übrig lässt, dass sich sein Gegenstand tiefer, eindringlicher und mit einem viel grösseren Reichthum an Detail behandeln lässt. Allein es ist auch gar nicht meine Absicht gewesen diesen Gegenstand zu erschöpfen, sondern ich habe mich durchaus nur auf das beschränkt, was mir zur Erschütterung der wenigstens unter Theologen allgemein geltenden Ansicht von der Sache und zur Begründung der von mir dagegen aufgestellten gerade zu genügen schien. Das mir fremde Gebiet der Jurisprudenz insbesondere zu betreten konnte ich, wie auch schon im zweiten Aufsatze, nicht vermeiden, und meinte vor dem Straucheln am sichersten zu sein, wenn ich mich möglichst wenig darauf aufhielt, und hier namentlich alle über meine eben angegebene Absicht hinausführenden Streifzüge streng vermied. Seinen allgemeinen Character

aber dankt dieser dritte Aufsatz dem Wunsche, auch an einem Stück Kirchengeschichtschreibung die Fragwürdigkeit der Christlichkeit der Theologie anschaulich zu machen, welche ich mir schon einmal in allgemeinerer Weise in Frage zu stellen erlaubt habe. Ich habe freilich mit diesem meinem Unternehmen bis jetzt nicht mehr Beifall gefunden als ich erwartete, aber auch noch nicht den Theologen, welcher meine Meinung richtig aufgefasst und ernst genommen hätte. Ich mag daher diese Gelegenheit nicht ungenutzt lassen, sie in aller mir erreichbaren Kürze und Einfachheit zu wiederholen. Das Christenthum ist eine viel zu erhabene Sache, als dass es in einer im Ganzen ihm entfremdeten Welt dem Einzelnen so leicht gestattet sein sollte, sich ohne Weiteres damit zu identificiren. Es thut diess auch heutzutage im Grunde Niemand, die Theologen ausgenommen; und wenn diese es thun und das öffentliche Urtheil ihnen selbst dabei entgegenkommt, so ist dieses Urtheil ein Vorurtheil, und jenes geschieht auf Grund einer unberechtigten Selbsttäuschung. Und doch kommt in der Lage, in welcher wir uns gegenwärtig mit dem Christenthum befinden, mindestens etwas darauf an, dass die Theologen die richtige Stellung zur Sache finden, und im Stande sind, in einer Zeit, da Kraft und Einfalt des Glaubens früherer Tage, ob sie uns gleich noch bestimmen, doch geschwunden sind, und eine Jahrhunderte alte und sehr verwickelte Erfahrung sich zwischen das Christenthum und uns alle schiebt, den Entschlüssen, welchen wir entgegengetrieben werden, die Besonnenheit zu wahren. Das kann, füge ich heute hinzu, auf sehr mannigfaltigen Wegen geschehen; unter diesen wird sich jedenfalls auch der der wissenschaftlichen Aufklärung über das Christenthum befinden, und dieser Aufgabe wollen auch die vorliegenden histori-

schen Aufsätze so gut sie können dienen. Einer Disciplin aber, welche uns in den religiösen Wirren der Gegenwart zur Besinnung ruft, werden wir kaum so bald entrathen können, wenn sich doch selbst dieses Gebiets gegenwärtig der Geist des Schwindels bemächtigen zu wollen scheint, und aus diesem Geiste Spottgeburten auskriechen, wie der Versuch, welcher uns neuestens aus Berlin unter dem überdies irreführenden Titel der „Religion der Zukunft“ zukommt und zur unbekannten Grösse einer zukünftigen Religion bereits die zugehörige Philosophie, eine Scholastik vor der Zeit und ohne Noth, erfinden will.

Basel, den 28. September 1874.

F. Overbeck.

I.

Ueber den pseudojustinischen Brief an Diognet.

Unter dem Namen des Briefs an Diognet ist unter Theologen eine kleine griechisch geschriebene Schrift allbekannt, welche in der Form eines Antwortschreibens an einen Diognet angeredeten Heiden, diesem die von ihm verlangte Auskunft über die christliche Religion ertheilt. Der Fragesteller will wissen: „im Glauben an welchen Gott und wie ihm dienend alle Christen die Welt geringschätzen und den Tod verachten, und weder die vorgeblichen Götter der Hellenen dafür gelten lassen noch dem Aberglauben (δεισιδαιμονία) der Juden anhängen, welcher Art die Liebe ist, welche sie untereinander sich erweisen und warum diese neue Menschengattung oder Lebensrichtung erst jetzt und nicht früher in die Welt getreten ist." Zur Antwort beginnt der Verfasser mit der Lossagung der Christen von den früheren Religionen, und begründet die vom Heidenthume damit, dass dieses der platteste Götzendienst sei, die vom Judenthume damit, dass dieses, obgleich dem Heidenthume gegenüber im Rechte, wenn es nur Einen Gott verehre, doch in den Formen seines Gottesdienstes mit dem Heidenthume durchaus auf Einer Stufe stehe. In das Geheimniss der christlichen Religion den Heiden einzuführen, will aber der Verfasser als auf eine für einen Menschen unmögliche Sache verzichten, und stellt nur seiner Characteristik des Heidenthums und des Judenthums eine Schilderung der Existenzweise der

Christen in der Welt gegenüber, welche, von dem Gedanken ausgehend, dass sich das weltliche Leben der Christen durch keine äusserlich wahrnehmbaren Merkmale von dem anderer Menschen unterscheide, das Dasein der Christen in der Welt mit dem der Seele im Leibe vergleicht. Denn das Christenthum sei nichts Irdisches, sondern eine Offenbarung Gottes selbst, der seinen Rathschluss bis zur Erscheinung seines Sohnes in der Welt nur diesem mitgetheilt, der Welt aber vorenthalten habe, damit die Menschen darin ihren sündigen Trieben überlassen zur Erkenntniss ihrer Unfähigkeit sich selbst zu erlösen gelangten. Zum Schluss führt der Verfasser seinem Diognet die Höhe zu Gemüthe, auf welche ihn die neue Religion erheben müsse, indem sie ihn wie ihre Bekenner überhaupt zum Nachahmer Gottes machen werde. Kaum ein anderes Werk der patristischen Litteratur hat auf seine Leser in der Neuzeit grösseren Eindruck gemacht und ist überschwänglicher gepriesen worden als diese kleine Apologie. Bis in die neueste Zeit haben sie zahlreiche Ausgaben und Uebersetzungen verbreitet, von vornherein mit dem Vorurtheil eines ehrwürdigen Alters bekleidet, ist sie bisweilen im Neuen Testament vermisst und von älteren Hypothesen in die Zeit der Apostel versetzt und mit dem und jenem aus dem Dunkel der christlichen Urzeit leuchtenden Namen in Verbindung gebracht worden. Noch gegenwärtig gangbare Sammlungen der apostolischen Väter enthalten auch diese Schrift, und noch jetzt kann einem Leser darin „kein geringerer als Paulus selbst wieder wie in's Leben zurückgekehrt scheinen“[1]), oder ein andrer nicht besser als mit dieser „Einen Perle“ die Möglichkeit der Entstehung einer Schrift wie des vierten Evangeliums im 2. Jahrhundert anschaulich zu machen meinen,[2]) während die Worte eines dritten, der Brief an Diognet sei „ein Kleinod des christlichen

[1]) Ewald Gesch. des Volkes Isr. VII, 252 (3. Ausg.).
[2]) Keim Gesch. Jesu von Nazara I, 172.

Alterthums, welchem in Geist und Fassung kaum ein zweites Schriftwerk der nachapostolischen Zeit gleichsteht"[3]) etwa den Durchschnitt der gegenwärtig herrschenden Schätzung dieses Briefes bezeichnen mögen. Die vorliegende Abhandlung sucht den allgemeinen Standpunkt, von welchem alle bisherigen Ansichten über die Entstehung des Briefs an Diognet und alle Urtheile über seinen Werth, mit einer einzigen, unten im Nachtrage zu dieser Abhandlung namhaft zu machenden Ausnahme, ausgegangen sind, in Frage zu stellen. Von der Specialliteratur hat mir vorgelegen: Opuscula patrum selecta. Ed. G. Böhl. Pars I. Berol. 1825. p. 109 sqq. — J. A. Möhler's Gesammelte Schriften und Aufsätze. Regensb. 1839. I, 19 ff. — Patrum apostolicorum Opera. Textum etc. recogn. C. J. Hefele. Ed. IV. Tubing. 1855. — Bibliotheca patrum eccles. selectiss. Ad optim. editt. fidem recudi cur. G. Br. Lindner. Fasc. I. Lips. 1857. — Epistola ad Diognetum Justini philos. et. mart. nomen prae se ferens. Textum recens. etc. J. C. Th. Otto. Edit. II. Lips. 1852. — Der Brief an Diognet herausg. und bearb. v. W. A. Hollenberg. Berl. 1853. — Semisch Justin der Märtyrer, Breslau 1840. I, 172. und Art. Brief an Diognet in Herzog's Realencycl. III, 407 ff. — Epistola ad Diognetum. Ed. M. Krenkel. Lips. 1860. (vgl. die Anzeige von Scheibe Theol. Stud. u. Krit. 1862. S. 576 ff.) — Specimen theologicum exhibens introductionem in epistolam ad Diognetum, quod etc. defendet G. J. Snoeck. Lugd. Bat. 1861. — Protestantische Kirchenzeitung 1872 Nr. 15. — Meinen Citaten aus dem Briefe liegt der angeführte Text von Otto zu Grunde. In wichtigeren Fällen sind die von der sonstigen Litteratur an die Hand gegebenen Abweichungen davon angemerkt.

---

[3]) Semisch in Herzog's Realencycl. III, 407.

In der uns bekannten Litteratur der alten Kirche und des Mittelalters geschieht des Briefes an Diognet nirgends Erwähnung, — auch nicht bei Photius, von welchem Möhler in seiner Patrologie (S. 170) Worte, die von Justin gesagt sind, durchaus irreführend ohne Weiteres auf den Brief an Diognet bezieht, — und da sich die Spuren seiner Existenz überhaupt nicht über seine handschriftliche Ueberlieferung hinauf verfolgen lassen, diese aber nur Einen Zweig hat, hängt unsre ganze Kunde von diesem Briefe am dünnen Faden einer einzigen Handschrift, die wir überdies gar nicht mehr besitzen. Die erste Ausgabe erschien 1592, von H. Stephanus besorgt auf Grund einer Handschrift, über deren Fundort und Alter der Herausgeber leider jede nähere Angabe unterlassen hat. Noch vor der Herausgabe seines Textes war dem Stephanus eine Abschrift, welche bald nach ihm der Freiburger Professor Beurer von derselben Handschrift genommen hatte, in die Hände gekommen, über deren Varianten er daher noch in Anmerkungen zu seinem Texte einiges mittheilte, genaueres aber das Jahr darauf Sylburg, als er seiner Ausgabe der Werke des Märtyrers Justin den Brief an Diognet nach Stephanus einverleibte und dabei gleichfalls die Abschrift Beurer's zur Hand hatte. Diese ist seitdem verschollen. Denn der von Haenel aufgeführte und von Otto[4]) vermuthungsweise mit dem Apographon Beureri identificirte Glasgower Codex der Orationes Justini hat in der That damit und mit dem Brief an Diognet überhaupt nichts zu thun.[5]) Blosse Reproducirung des Stephanus-Sylburgschen Textes waren nun alle späteren Ausgaben, bis im Jahre 1843 Otto eine Papierhandschrift der Strassburger Bibliothek aus dem 13. Jahrhundert zur Herstellung einer neuen Ausgabe heranzog, deren genauste Beschreibung man bei Otto Corp. apoll. Vol. III. p. XIV. ff.

---

[4]) Corp. apoll. christ. saec. II. Vol. III. p. XXV.

[5]) S. The Academy. No. 64 (15. Jan. 1874) S. 27. 30.

findet. Bei dieser Erweiterung der handschriftlichen Grundlage unseres Textes des Briefes an Diognet ist es aber bis jetzt geblieben, wenn denn überhaupt hier von Erweiterung geredet werden darf. Denn die Vergleichung der Strassburger Handschrift ergiebt eine so enge Verwandtschaft ihres Textes mit dem des Stephanus und Beurer's, dass die Annahme, es sei die Vorlage dieser Gelehrten gewesen, eine ernstere Prüfung verdient, als ich sie irgendwo vorgenommen finde, mindestens aber der neuerdings von Snoeck (S. 26 ff.) vertheidigten Hypothese nichts im Wege steht, die Strassburger Handschrift und die Abschriften von Stephanus und Beurer mögen aus einer und derselben Vorlage stammen. Wie es aber auch mit dem Verwandtschaftsverhältniss der Strassburger Handschrift und der Abschriften von Stephanus und Beurer stehen mag, zu dessen genauerer Untersuchung mir die Ausgabe des Stephanus fehlt: da die von beiden genannten Gelehrten benutzte Handschrift ein Miscellancodex aller Wahrscheinlichkeit nach ganz desselben Inhalts, wie die Strassburger war,[6]) und ausser der sonst bestehenden Gemeinsamkeit der Verderbniss des Textes dieselben zwei Lücken hatte und diese mit derselben Schreiberglosse bezeichnete wie die Strassburger (s. u.), so ergiebt sich, dass unser Text des Briefs an Diognet nur auf Eine und zwar schon sehr verderbte Handschrift zurückgeht. Da aber die Strassburger nun mit der alten Bibliothek der Stadt zu Grunde gegangen sein wird, so ist die Abschrift, welche Stephanus von der ihm vorliegenden Handschrift zum Zwecke der Herausgabe nahm und welche noch auf der Leidener Bibliothek aufbewahrt wird, gegenwärtig die älteste Form des Textes unseres Briefs, welche uns noch zugänglich ist, und die einzige, welche hinter dem gedruckten Texte zurückliegt.

Die Ueberschrift lautete nun in der von Stephanus be-

---

[6]) S. Snoeck S. 27 ff.

nutzten Handschrift: *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Διόγνητον*, woraus, dem Zusammenhange der Handschrift nach, Stephanus schliessen musste, dass die Schrift ein Werk des Justin sein wolle, und unter dem Namen dieses Apologeten gab er sie denn auch heraus. Die Strassburger Handschrift begann mit fünf dem Justin beigelegten Schriften unter folgenden Titeln: 1. *Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος περὶ μοναρχίας.* 2. *Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας.* 3. *Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος ἔκθεσις πίστεως περὶ τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας ἤτοι περὶ τριάδος.* 4. *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἕλληνας.* 5. *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Διόγνητον.* Bevor wir aber Sinn und Werth dieses handschriftlichen Zeugnisses erörtern, ist noch ein Wort über die Integrität des uns erhaltenen Textes zu sagen, welche an zwei Stellen unsere Handschriften selbst nicht gewährleisten.

C. 7 am Ende lautet der handschriftliche Text: (Es ist von Gott und Christus die Rede): *Πέμψει γὰρ αὐτὸν κρίνοντα καὶ τίς αὐτοῦ τὴν παρουσίαν ὑποστήσεται; . . . . . . παραβαλλομένους θηρίοις ἵνα ἀρνήσωνται τὸν κύριον καὶ μὴ νικωμένους; Οὐχ ὁρᾷς ὅσῳ πλείονες κολάζονται* (Steph. falsch *κολάζοντες*) *τοσούτῳ πλεονάζοντας ἄλλους; Ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα, ταῦτα δύναμίς ἐστι θεοῦ, ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα.* Die Lücke in diesen Worten merken die Handschrift des Stephanus und die Strassburger ganz gleich ausdrücklich mit der Randnotiz an: *οὕτως ἐν τῷ ἀντιγράφῳ εὗρον ἐγκοπήν, παλαιοτάτου ὄντος* (statt *παλαιοτάτῳ ὄντι* oder *καίπερ* [*αὐτοῦ*] *παλαιοτάτου ὄντος*). Keiner Widerlegung werth sind nun so willkürliche Ergänzungsversuche wie der von Sylburg, aber eben so klar ist, dass mit einem vor *παραβαλλομένους θηρίοις* gestellten *Οὐχ ὁρᾷς* die Sache hier nicht erledigt noch ein erträglicher Zusammenhang hergestellt sein kann, — was Hefele's Meinung zu sein scheint (S. 310), — und auch auf alles Diviniren braucht man hier nicht mit Hollenberg (S. 24) zu verzichten. Am besten

hat noch die Natur der vorliegenden Lücke Stephanus erkannt, wenn er sie als ziemlich bedeutend schätzte und insbesondere den Ausfall des Abschlusses eines Hauptabschnittes unseres Briefes und des Beginns eines neuen über die Kraft, mit welcher Christus seine Anhänger erfülle, vermuthete. An den aus c. 1. erkennbaren Plan der Schrift hat man sich allerdings hier zunächst zu halten. Während nun der Verfasser die erste Frage des Diognet ganz umständlich beantwortet, und indem er sie in ihre Bestandtheile zerlegt, erst den Abfall der Christen vom Heidenthume und Judenthume rechtfertigt und dann, mit ausdrücklich bezeichnetem Uebergange (c. 4 am E.), das übernatürliche Wesen des Christenthums gegenüberstellt, welches er einmal an der Art und Weise wie das Christenthum in der Welt zur Erscheinung kommt (c. 5. 6.), sodann an seinem Ursprunge anschaulich macht (c. 7 bis zur Lücke), vermissen wir im ganzen Briefe eine directe Antwort auf die zweite Frage des Diognet, welche Liebe die Christen verbinde, und finden den Verfasser c. 8 ganz unvermerkt in die Beantwortung der dritten Frage eingetreten, warum das Christenthum erst so spät in der Welt erschienen sei. Dass nun eben die Antwort auf die zweite Frage des Diognet in die Lücke gefallen ist, welche uns hier beschäftigt, wird auch wenn wir das Verhältniss der Schlussworte von c. 7 zum Vorhergehenden beachten sehr wahrscheinlich. C. 7 hat bis zur Lücke den himmlischen Ursprung des Christenthums besprochen, die Schlussworte dagegen leiten die Kraft, welche die christlichen Märtyrer beseele, aus der geschehenen Offenbarung ab, scheinen also einer Schilderung der Art, wie das Christenthum in seinen Gläubigen wirke, anzugehören. In dieses allgemeine Thema schlägt ja aber ganz auch die directe Antwort auf die zweite Frage des Diognet ein, und der Zusammenhang der Stelle und des ganzen Briefs stellt sich in sehr einfacher Weise her, wenn wir annehmen, dass der Verfasser, nachdem er den

himmlischen Ursprung der christlichen Religion für sich behauptet, nun ihn auch auf die irdischen Wirkungen dieser Religion begründete, in diesem Zusammenhange zur Beantwortung von Diognets Frage auch auf Liebe und Wohlthätigkeit der Christen untereinander kam, und dann — vielleicht nach Andrem, das sich unseren Vermuthungen entzieht — auch ihres Märtyrerheroismus als einer Wirkung derselben Wunderkraft gedachte. Dass aber die Lücke, die wir so ausfüllen wollen, in der That nicht ganz gering angeschlagen werden kann, dafür haben wir einen noch näher liegenden Beweis an der Verschiedenheit des Sinnes, in welchem in den angeführten Worten das Wort *παρουσία* vor und nach der Lücke gebraucht ist. Gewöhnlich lassen sich die Ausleger durch das erste *παρουσία* in den Worten *καὶ τίς αὐτοῦ τὴν παρουσίαν ὑποστήσεται,* welches natürlich in bekannter Weise die Wiederkehr Christi bezeichnet, verleiten, auch das zweite (*ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα*) mit *adventus* zu übersetzen (Otto, Hefele u. A.) und hier den Gedanken zu finden, dass der siegreiche Märtyrermuth der Christen ein Anzeichen der nahenden Wiederkehr Christi sei, ohne sich zu fragen, ob die Lücke, welche die beiden *παρουσία* trennt, einen Schluss vom ersten auf das zweite überhaupt gestatte. Wir wollen nun nicht nach dem möglichen Sinn des in die zweite Stelle interpretirten und eben bezeichneten Gedankens fragen, uns auch nicht auf den Zusammenhang berufen, welchen wir zwischen Anfang und Ende von c. 7 herzustellen versuchten und welcher für das *παρουσία* am Schluss die eigentliche und allgemeine Bedeutung Gegenwart fordert: dass so hier das Wort zu übersetzen ist — richtig Krenkel: *praesentia* — und es nicht von der Wiederkehr Christi verstanden werden kann, ergiebt sich evident aus den unmittelbar auf *ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα* folgenden Worten: *Τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων ἠπίστατο, τί ποτε ἔστι θεός, πρὶν αὐτόν ἐλθεῖν;* Wie

sich die Ausleger, welche παρουσία auch hier mit *adventus* übersetzen, das γάρ in dieser Frage zurechtlegen, weiss ich nicht, — der Zusammenhang der Sätze: „das sind Beweise seiner (Gottes) Gegenwart. Welcher Mensch nämlich wusste überhaupt, was Gott sei, bevor er gekommen war?" versteht sich von selbst; und wer sieht nicht, dass das πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν bei dem unmittelbar vorhergehenden παρουσία nur an die in Christus schon eingetretene, nicht an eine noch bevorstehende Gotteserscheinung in der Welt denken lässt? Steht aber die Bedeutung *Gegenwart* hier für παρουσία fest, so folgt, dass es mit dem vorhergehenden nicht in einem ganz unmittelbaren Zusammenhang gestanden haben kann, vielmehr dass es ursprünglich davon in einer Ferne gestanden haben muss, welche jeden Einfluss des ersten παρουσία auf die Auffassung des zweiten aufhob.

Wir werden auf die richtige Auslegung der Schlussworte von c. 7 noch weiter unten Gewicht zu legen haben und haben uns besonders darum bei dieser ersten Lücke unseres Textes aufgehalten. Weit kürzer können wir bei der zweiten sein, welche die Bearbeiter unseres Briefs weit mehr beschäftigt hat, bei welcher aber auch die Hauptfrage als durch die bisherigen Verhandlungen erledigt gelten kann. Am Schlusse von c. 10 macht ein Schreiber wieder auf eine Lücke seiner Vorlage aufmerksam mit der Randbemerkung: καὶ ὧδε ἐγκοπὴν εἶχε τὸ (die Strassb. Handschr. fehlerhaft εἶχεν ὁ) ἀντίγραφον, worauf er (so wenigstens in der Strassb. Handschr.) die Zeile einrückt und noch einen Abschnitt folgen lässt, der sich als c. 11. 12 in den Ausgaben unsers Briefes gewöhnlich angehängt findet. Man ist aber gegenwärtig darüber einverstanden, dass dieser Anhang ursprünglich nicht zu unserem Brief gehört haben kann, und sein Inhalt ist theils so verworren, theils so gleichgültig, dass ich das Interesse der weiteren Verhandlungen darüber — ob dieses Anhängsel eine Beziehung auf den Brief

habe oder nur zufällig dabei stehe und einem ganz anderen Zusammenhange gehöre, — auch abgesehen von der Möglichkeit des Erfolges, nicht einsehe. Abenteuerlichkeiten, wie Bunsen's Vermuthung, diese Capitel seien der verlorene Schluss der von ihm dem Hippolyt beigelegten Ketzerbestreitung,[7]) oder gar der Versuch Credner's darüber, welcher, überdiess sich gänzlich über die Vorfrage der Ursprünglichkeit dieser Capitel wegsetzend, darin der Geschichte des Kanon im zweiten Jahrhundert neue Bahnen gewiesen findet,[8]) können nur davor warnen, sich allzutief in die Mysterien dieses Wortgewirres einzulassen. Bemerken will ich nur, dass die angeführte Schreiberglosse es allerdings fraglich macht, ob wir den förmlichen Schluss unseres Briefes besitzen. Die Möglichkeit, dass ein Stück davon noch in die vom Schreiber bezeichnete Lücke gefallen sei, ist nicht unbedingt zu bestreiten, aber nothwendig ist solche Annahme keineswegs, und jedenfalls ergiebt sich aus einer Vergleichung des Briefes mit dem ihm c. 1 vorgezeichneten Gang und aus dem Schlusscharacter von c. 10, dass das etwa Fehlende nicht viel sein kann. Versuche aber, wie die von Boehl und Lindner, sich den angenommenermaassen fehlenden Schluss aus den Anfangsworten von c. 11 zusammenzusetzen, verbieten sich ganz unmittelbar durch die Glosse, welche den ganzen Abschnitt c. 11 und 12 vom Vorhergehenden absondert.

Wenden wir uns nun zum Ursprunge dieses mit einer grösseren Lücke und auch vielleicht am Schluss nicht mehr ganz unverletzt auf uns gekommenen Briefes, so tritt uns zunächst der handschriftliche Titel entgegen, welcher ihn dem Märtyrer Justin beilegt, eine Angabe, welche bis Tillemont (1691) nicht bezweifelt und von diesem in verkehrter Weise in

---

[7]) Hippolytus und seine Zeit, Leipzig 1852, I, 142 f.

[8]) Gesch. des neutestmtl. Kanon, herausg. v. G. Volkmar, Berlin 1860. S. 59 ff.

Zweifel gezogen worden, gegenwärtig aber so allgemein und aus so guten Gründen preisgegeben ist, dass wir auch diese Frage als erledigt betrachten wollen, und diess um so mehr dürfen, als die weiter unten folgenden Betrachtungen über den Character unseres Briefes von selbst auch darauf Anwendung leiden.[9]) Noch weniger bedarf es gegenwärtig eines besonderen Beweises, dass unser Brief nicht noch in das erste Jahrhundert oder gar in das apostolische Zeitalter gehören kann. Um so mehr muss uns die Prüfung der gegenwärtig ganz unbestritten geltenden Meinung aufhalten, dass der Brief an Diognet eine apologetische Schrift des zweiten Jahrhunderts sei.

Man darf wohl behaupten, dass diese Meinung zum guten Theil auf einem von der Tradition verschuldeten, aber darauf nur sehr übel zu begründenden Vorurtheile ruht. Dies tritt am unverhülltesten in den Worten Tzschirner's zu Tage: „In das Zeitalter Justins werde der Brief an D. desshalb mit grosser Wahrscheinlichkeit gesetzt, weil er ihm zugeschrieben worden ist und nichts enthält, was auf ein späteres Zeitalter führen könnte,"[10]) — und diese Worte eignen sich auch Semisch (a. a. O. S. 186) und Hollenberg (S. 89 f.) an, indem sie auf weitere Beweise für eine Abfassung unseres Briefes im zweiten Jahrhundert verzichten. Zugegeben, was zu bestreiten weiter unten vor Allem unser Bemühen sein wird, dass der Brief nichts enthalte, was auf ein späteres Zeitalter führen könnte, so liegt doch die Verkehrtheit des Gebrauchs, welcher hier vom handschriftlichen Zeugnisse über unseren Brief gemacht wird, auf der Hand. Denn das Zeugniss der Ueberschrift über die Zeit des Briefes hängt ganz an dem über seinen Verfasser

---

[9]) Bekanntlich hat auch die jüngste (Otto'sche) Vertheidigung der Tradition auf die allgemeine Ueberzeugung keinen Eindruck gemacht. Die entscheidenden Argumente gegen die Abfassung des Briefes durch Justin findet man (unter anderen weniger bedeutenden), z. B. bei Semisch, im Justin S. 172 ff. u. Snoeck, S. 66 ff.

[10]) Fall des Heidenthums. Leipzig 1829. S. 218.

und lässt sich nicht davon trennen. Absolut werthlos ist die Ueberschrift, wie wir bald sehen werden, für unsere Einsicht in die Entstehung unseres Briefes keineswegs damit geworden, dass wir ihr Zeugniss über die Person des Verfassers verwerfen; nur gerade für die chronologische Frage hat sie damit alle Bedeutung allerdings verloren, und es könnte unter diesen Umständen nur auf die Bestimmung der Zeit unseres Briefes verzichtet werden, wenn nicht innere Merkmale darin solche Bestimmungen erlaubten. An solchen inneren Merkmalen aber, die gerade auf das zweite Jahrhundert weisen, soll es freilich nach der Meinung der meisten Bearbeiter des Briefes nicht fehlen. Und zwar sehen sich diese fast alle durch jene Merkmale in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts geführt. Eine Ausnahme macht hier nur Zeller, welcher jedoch bei den „letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts" aus Gründen stehen bleibt, die wohl gegen die ersten, aber nicht für die letzten beweisen.[11]) Auch hier wirkt das einmal bestehende Vorurtheil über die Zeit unseres Briefes nach, ähnlich wie bei Möhler (S. 21 f.) und Hefele (S. XCI), die mit nur noch naiverer Sicherheit mit ihrer Behauptung der Abfassung unseres Briefes im Zeitalter Trajans auftreten, obwohl sie dafür keinen anderen Beweis haben, als dass der Brief nicht früher geschrieben sein kann. Andere indessen meinen doch, directere Beweise in Händen zu haben. Aber auch diese sind trügerisch.

Die wichtigste Reihe von Argumenten, welche man für die Entstehung des Briefs an D. im zweiten Jahrhundert anführt, ist den Stellen entnommen, welche von den Verfolgungen reden. Nun sind gerade diese Stellen für die weiter unten von uns zu begründende Ansicht über unseren Brief chronologisch am gleichgültigsten; nur um zu zeigen, auf wie schwachen Grundlagen die herrschenden Annahmen ruhen, bleiben wir

---

[11]) Theol. Jahrb. 1845, S. 619 f.

hier einen Augenblick stehen. Die Anspielungen, nämlich auf das christliche Märtyrerthum, c. 1. 7. 10 sind der Art, dass, den nicht fingirten Character unseres Briefes vorausgesetzt, sich hierauf nur die Ansicht des alten Lardner über seine Zeit begründen liesse, welcher zufolge nicht mehr zu behaupten wäre, als dass der Brief vor Constantin geschrieben sein müsse.[12]) Bestimmteres glaubt man der Polemik des Verfassers gegen das Judenthum (c. 3. 4) und seinen Worten über die Christen, c. 5, entnehmen zu können: „Von den Juden werden sie als Fremde bekämpft (πολεμοῦνται) und von den Hellenen verfolgt (διώκονται).“ Sehen wir hier nun ganz ab von den Ausführungen des Verfassers über das Judenthum, denen man nur ganz willkürlich die Bedeutung einer absichtlichen durch Verhältnisse der Zeit herbeigeführten Polemik giebt, da sie doch im Sinne des Verfassers einfach die Antwort auf die Frage des Diognet sein könnten, und bleiben wir bei der aus c. 5 citirten Stelle, welche z. B. für Otto (S. 46 f.) und neuerdings für Nitzsch[13]) die einzige Grundlage ihrer Datirung des Briefes abgiebt. Da sie eine Zeit voraussetzt, in welcher die Christen nicht nur von Heiden, sondern auch von Juden verfolgt wurden, Justin aber Apol. I, 31 von besonders heftigen Anfeindungen der Christen durch die Juden zur Zeit des Aufstandes des Barcochba erzählt, so soll unser Brief aus einer Zeit sein, „wo dem jüdischen Gemeinwesen selbst noch nicht der Todesstoss versetzt war, also vor dem Ende des Kriegs unter Barcochba (135).“ Das gilt Otto für „luce clarius“, Nitzsch verzichtet wenigstens auf „Gewissheit“ dieser Argumentation, sie ist aber vollkommen nichtig. Auch wenn im Allgemeinen nicht bestritten werden soll, dass der Streit der Juden und Christen im zweiten Jahrhundert noch eine Hitze und Unmittelbarkeit hatte, welche später

---

[12]) Glaubenswürdigkeit der evang. Gesch. II, I, S. 205 (citirt nach Otto, S. 46, Anm. 16).

[13]) Grundriss der christl. Dogmengesch. I. Theil. Berlin 1870. S. 109.

abnahmen, so sind doch die Ausdrücke unserer Stelle von solcher Allgemeinheit, dass sie ein Schriftsteller der streitenden Kirche nicht blos der drei ersten Jahrhunderte, sondern aller Zeitalter brauchen könnte, und die Stelle weiter nichts sagt, als was immer gesagt werden kann und für den Verfasser insbesondere eine einfache Consequenz seiner ganzen Auffassung des Verhältnisses des Christenthums zu Judenthum und Heidenthum wäre, nämlich dass Juden und Heiden die natürlichen Gegner der Christen sind. Nur dass der Verfasser von diesem allgemeinen Gedanken in seinen Worten, wenn wir sie auf ihren zu wenig beachteten eigentlichen Zusammenhang ansehen, eine besondere Anwendung macht und im Sinne der Antithesen der Schilderung, zu welcher auch sie gehören, sagen will: Die Christen werden, obwohl von den Juden als Fremde angefeindet, auch von den Heiden, diesen natürlichen Gegnern der Juden, nicht zu den Ihren gerechnet nnd haben auch sie nicht zu Freunden; wobei aber wieder klar wird, dass der Verfasser an nichts augenblickliches zu denken braucht, sondern an ein charakteristisches Merkmal des christlichen Wesens überhaupt denken kann. Wenn aber Otto bemerkt, dass von der Feindschaft der Juden absichtlich der stärkere Ausdruck πολεμεῖν gebraucht sei, so stellt diese Bemerkung das Richtige auf den Kopf, da gerade διώκειν das unzweideutige und für thätliche Verfolgung solenne Wort ist, πολεμεῖν dagegen, wie jedes Lexicon beweist, auch von „Bestreitung“ gebraucht werden kann. Doch gesetzt auch, es wären die Juden hier als Christenverfolger den Heiden vollkommen coordiniert, — denn wie Otto wird man den Ausdruck πολεμεῖν auf keinen Fall pressen dürfen, — steht es denn wirklich so, dass mit der vollständigen Zerstörung des jüdischen Staats unter Hadrian alle Gewaltsamkeiten von Juden gegen Christen aufhörten und fortan ein Præsens wie unser πολεμοῦνται unbegreiflich würde? Diese Meinung würde für die Datirung der christlichen Litteratur

seltsame Consequenzen haben. Nur Ein Beispiel. In einer unter dem Namen des Hippolyt erhaltenen, also gegen 100 Jahre unter die Zeit des Barcochba gehörenden allegorischen Auslegung der Erzählung von Daniel und Susanna, wird Susanna von der Kirche gedeutet, die beiden Aeltesten von den Juden und Heiden als ihren Verfolgern. Die Coordinierung der Verfolger ist hier eine vollkommene und das Præsens von ihrer Feindseligkeit gegen die Kirche durchaus festgehalten. Die Indicien der Zeit des Barcochba sind doch mindestens von keiner geringeren Deutlichkeit, wenn es z. B. zu V. 10 („Und sie waren beide gequält ihrethalben") heisst: „Man kann diess in der That sehen, wie die beiden Völker beständig, vom Satan in ihnen getrieben, gegen die Kirche Verfolgung und Drangsal erregen wollen, indem sie suchen, wie sie sie verdürben ohne unter sich selbst einig zu sein."[14]) Welche herrliche Anspielung überdiess in den Schlussworten auf den jüdischen Krieg! Wir können aber, und diess alles Ernstes, noch weiter gehen und späteren Nachweisungen vorgreifend behaupten, dass die ganze Stelle, die uns hier beschäftigt, näher angesehen, so deutlich als bei solcher Kürze möglich, uns aus dem zweiten Jahrhundert und insbesondere aus der Zeit des Barcochbakrieges hinausweist. Denn wenn der Verfasser schreibt, die Juden bekämpften die Christen als Fremde (ὡς ἀλλόφυλοι), so giebt er vom Antagonismus der Juden gegen die Christen einen Characterzug an, den er zwar immer gehabt hat, aber im ersten und zweiten Jahrhundert gerade noch am wenigsten, wo die Kirche noch nicht so ausschliesslich national heidenchristlich war; und da die Grausamkeiten des Barcochba gegen die palästinensischen Christen doch jüdische Christen nicht am wenigsten getroffen haben werden, so liegt der Gedanke an diese Verfolgung gerade vorzüglich fern. Dagegen war der vom Verfasser gewählte

[14]) Hippolyti Romani quæ feruntur omnia græce. E recogn. P. A. de Lagarde. 1858. p. 147.

Ausdruck später der nächstliegende und er wird z. B. auch von Eusebius zur allgemeinsten Characterisirung der jüdischen Feindschaft gegen die Christen gebraucht.[15]) Ferner, lassen wir den Verfasser an der zu deutenden Stelle ausreden: „Von den Juden werden die Christen", sagt er, „als Fremde bekämpft und von den Hellenen verfolgt, und die sie hassen, wissen den Grund ihrer Feindschaft nicht anzugeben" (καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ· μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν). Auch hier verräth der Verfasser, dass für ihn der Streit der Juden mit den Christen gerade nicht mehr die Gegenwärtigkeit hatte, die man aus seinen Worten gewöhnlich herausliest. Denn von den Heiden zwar konnte ein christlicher Apologet auch mitten in der Verfolgung so schreiben, da ihr Hass gegen die Christen immer ein im letzten Grunde instinctiver gewesen ist und seine Gründe nicht leicht zur Deutlichkeit kamen, wogegen der Streit der Juden mit den Christen von vornherein und so lange er lebendig war, den Character eines theologischen Lehrstreits gehabt hat und sich zumal im zweiten Jahrhundert, wie keinem Christen dieses Zeitalters unbekannt sein konnte, insbesondere um die ganz bestimmten Fragen der Messianität Jesu und der Auslegung des Alten Testaments drehte, also an Helligkeit nichts zu wünschen übrig liess. Dass er freilich für den Verfasser in dieser Bestimmtheit vergessen war, werden wir zu bemerken noch ferner Gelegenheit haben. Nach allem über die Stelle c. 5. Gesagten bedarf es aber keiner weiteren Widerlegung, wenn Snoeck (S. 105 f.) sich hier zwar nicht mit Otto in die Zeit des Barcochbakrieges, aber doch in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts führen lassen will.

Nächst den Andeutungen über die Verfolgungen spielte, in den früheren Streitigkeiten über die Zeit unseres Briefes

---

[15]) Præp. evangel. I, 2, 5 (ed Dindorf) Ἐπιμέμψαιντο δ' ἂν ἡμῖν καὶ Ἑβραίων παῖδες, εἰ δὴ ἀλλόφυλοι ὄντες καὶ ἀλλογενεῖς ταῖς αὐτῶν βίβλοις ἀποχρώμεθα μηδὲν ἡμῖν προσηκούσαις. Vgl. auch XV, 65, 18.

wenigstens, eine grosse Rolle das Präsens, in welchem der Verfasser c. 3. vom jüdischen Opfercultus, als setze er noch dessen Bestehen voraus, spricht. Man ist indessen gegenwärtig allgemein darin einverstanden, dass dieses Argument, da der jüdische Opfercultus mit der Zerstörung des Tempels aufhörte, zu viel beweist und uns mit unserem Brief über das Jahr 70 hinaufzusteigen und damit zu Annahmen nöthigt, welche der Kritik nur in ihren ersten Anfängen möglich waren. Auf dem Standpunkt allgemeiner Betrachtung, auf welchem der Verfasser an der geführten Stelle steht, konnte er vom jüdischen Opfercult, wie er es thut, sprechen auch nach dessen thatsächlicher, nur durch die äussere Gewalt politischer Verhältnisse herbeigeführter Aufhebung.[16]) Nur Ewald (a. a. O. S. 252) versucht noch eine Art von Repristination der gleichfalls früher vertretenen Meinung, mindestens die Zeit vor dem Kriege Hadrians gegen die Juden und der Gründung der heidnischen und den Juden verbotenen Stadt Aelia Capitolina auf der Stätte Jerusalems (138) setze die Stelle unseres Briefes über die jüdischen Opfer voraus. Da nämlich auch für die Zeit zwischen 70 und 138 an eine eigentliche Fortdauer des jüdischen, an den Tempel gebundenen Opfercults nicht mehr gedacht werden darf,[17]) so kehrt jene alte Meinung bei Ewald nur in der Form wieder, dass, weil die Rabbinen in der nächsten Zeit nach der Zerstörung des Tempels bis zum Aufstande unter Hadrian im Uebermuthe ihres Fanatismus vom Tempel und seinen Einrichtungen als noch bestehenden zu sprechen geliebt hätten, auch der Verfasser unseres Briefes und der des Barnabasbriefes so redeten. Allein nichts kann unwahrscheinlicher sein, als dass christliche Schriftsteller, zumal so judenfeindliche wie die eben genannten, vom damaligen jüdischen Standpunkte

---

[16]) S. über diesen Punkt Otto S. 15.

[17]) Vgl. Friedmann und Graetz in Baur's und Zeller's Theol. Jahrb. 1848. S. 338 ff.

gerade auf das eingegangen sein werden, was subjectivste Einbildung darin war.

Endlich beruft sich noch Snoeck S. 104 für eine Abfassung unseres Briefes vor 150 auf die c. 7 ausgesprochene Erwartung der Nähe der Wiederkehr Christi. Diess ist nun auf jeden Fall nicht zu rechtfertigen, da diese Erwartung noch lange nach 150 fortbesteht und namentlich in Zeiten der Verfolgung auch noch viel später auftaucht, wofür von unzähligen Beispielen, nur an die Berechnung der Nähe der Parousie aus den 70 Jahrwochen des Daniel durch einen gewissen Judas unter Septimius Severus[18]) und an das bei Cyprian Epist. LVIII. § 1. vorliegende erinnert sei. Dennoch wäre die angeführte Stelle noch das Wichtigste, was sich gegen unsre unten vorgetragene Ansicht über unseren Brief anführen liesse, wenn die von Snoeck vorausgesetzte Deutung richtig wäre. Dass sie es nicht ist und c. 7 von der Nähe der Wiederkehr Christi gar nichts gesagt wird, haben wir schon oben S. 8. f. gesehen.

Damit haben wir alle Punkte besprochen, welche gegenwärtig zur Datirung des Briefes an Diognet dienen, und können uns in keiner Weise mehr dafür an das zweite Jahrhundert gebunden fühlen. Blicken wir indessen, ehe wir weiter gehen, noch einmal zurück, und sehen wir zu, ob uns die Ueberschrift unseres Briefes nicht doch noch einen Wink über die Richtung, die wir einzuschlagen haben, geben mag. Nach der Angabe der Ueberschrift wäre Justin der Verfasser unseres Briefes. Das ist freilich unmöglich, dann fragt sich aber immer noch, ob nicht unser Brief von Justin sein will, und ob wir von diesem nun nächsten Sinn der Ueberschrift abzugehen einen Grund haben. Um diess zu beurtheilen, müssen wir auf die Strassburger Handschrift unseres Briefes, die einzige, von der wir einigermaassen genaue Kunde haben, zurücksehen. Diese

---

18) Euseb. K.-G. IV, 7.

Handschrift stellte, wie oben S. 6 schon angegeben wurde, unseren Brief mit vier anderen, dem Justin untergeschobenen Schriften zusammen, was aber in ihr folgte kann für uns um so mehr ausser Betracht bleiben, als es nach Otto's Zeugniss[19]) von einer jüngeren Hand war. Nun gehören zwar jene vier Schriften alle eben so wenig wie unser Brief dem Justin an, doch nur Eine davon ist pseudojustinisch im strengen Sinne zu nennen, sofern sie selbst sich für justinisch ausgiebt und einen für Justin unmöglichen Zweck hat: die „Darlegung des Glaubens“ (ἔκθεσις πίστεως) nämlich, welche allerdings, indem sie mit den Anfangsworten an die apologetische Schriftstellerei des Justin anzuknüpfen scheint,[20]) wie gesagt, selbst für justinisch gelten will. Die drei anderen hier in Betracht kommenden Schriften dagegen könnten zwar ihrem allgemeinen Zweck nach von Justin sein, und es besteht auch kein Grund zum Zweifel, dass es wenigstens echte, wirklich noch aus der Zeit des Streits der Kirche mit dem griechisch-römischen Heidenthume stammende apologetische Schriften sind, doch beruht ihre Beziehung zur Person des Justin durchaus nur auf dem Zeugniss ihrer Ueberschriften. Ist aber auch die Annahme keineswegs ausgeschlossen, dass diese Beziehung durch ursprüngliche Fiction beabsichtigt ist, so kann sie doch eben so gut nachträglich entstanden und willkürlich von Abschreibern ersonnen und hinzugefügt worden sein. Diese Vermuthung erhält wenigstens bei der Einen der in Rede stehenden Schriften, der „Rede an die Heiden“, noch eine besondere Bestätigung, sofern neben der Tradition, welche diese Schrift dem Justin beilegt, eine andere in syrischen Handschriften hergeht, welche einen gewissen Ambrosius als Verfasser nennt.[21]) Auch bei

---

[19]) Corp. apoll. Vol. III. p. XV.

[20]) S. Otto Corp. apoll. Vol. IV. p. 2.

[21]). S. Cureton Spicilegium Syriacum Londin. 1855. p. 38 ff. und dazu Zeitschr. der deutsch-morgenl. Ges. 1856 (Bd. X) S. 545 f. und

unserem Briefe nun könnte die Ueberschrift die blosse Hypothese eines späteren Schreibers sein, welchem der Brief etwa ohne alle Ueberschrift in die Hände gekommen wäre, so dass er nun zu deren Herstellung, dass der Brief an einen Diognet gerichtet sei aus der ersten Zeile entnommen, den Namen des Justin aber aus eigenen Mitteln hinzu gefügt hätte. Die allgemeine Möglichkeit dieser Annahme, welche die handschriftliche Ueberschrift unseres Briefs vollständig entwerthen würde, ist nun jedenfalls nicht zu bestreiten. Allein möglich ist doch auch, zumal unsere Handschrift, sonst Schriften beider Art, solche die wahrscheinlich nachträglich und solche, die ursprünglich dem Justin untergeschoben wurden, enthält, die andere Annahme, dass die Ueberschrift unseres Briefes auf ebenso ursprünglicher Kunde beruhte, wie die der ἔκθεσις πίστεως, ihr zufolge also unser Brief als eine im strengen Sinne pseudojustinische Schrift zu gelten hätte. In diesem Falle würden wir mithin für die Ermittlung des Ursprunges unseres Briefes denn doch nicht so vollständig von der Tradition verlassen sein. Wenn wir nun, den Spinnefaden, welchen sie uns so allein noch an die Hand giebt, ergreifend, annehmen, dass der Brief an Diognet von seinem Verfasser dem Justin untergeschoben wurde, so werden wir in solcher Annahme jedenfalls bestärkt werden, wenn wir nun etwa auch sonst Grund haben sollten, unseren Brief überhaupt, nämlich auch seiner ganzen apologetischen Form nach, für eine Fiction zu halten. Wie viel Grund aber hierzu besteht, eben diess sollen die folgenden Ausführungen zu zeigen suchen, und wenn nun der Brief an

---

Nolte Theolog. Quartalschr. 1860. S. 137, 1862. S. 318. Der am letzten Orte ausgesprochenen Vermuthung steht entgegen die grosse, sich bis auf die Sprache erstreckende Unsicherheit der Angaben über die Schriftstellerei des Senators Apollonius bei Eus. Vgl. V. 21. Hieron. de vir. ill. c. 42. 53. Ep. LXX ad Magn. § 4., welche sich vielleicht auf die in die Märtyreracten protocollarisch aufgenommene Rede beschränkte, (Vgl. Eus. a. a. O. § 5).

Diognet uns überhaupt nur als Fiction begreiflich erscheinen wird, so giebt es keinen Grund die Unterschiebung des Briefs von seiner Fiction zu trennen. Es möge denn schon hier die Hypothese über den Brief an Diognet, welche das Folgende begründen soll, aufgestellt werden, dass dieser Brief eine in die Form eines apologetischen Sendschreibens an einen Heiden gebrachte und dem Justin untergelegte Meditation über die christliche Religion ist, aus einer Zeit, als diese schon aufgehört hatte mit Judenthum und Heidenthum um ihre weltliche Existenz zu kämpfen und ihre Gläubigen den wirklichen Kämpfen, Bestrebungen und Anschauungen des zweiten Jahrhunderts insbesondere schon stark entfremdet waren.

In das zweite Jahrhundert passen nicht, und überhaupt nicht in die Reihe der wirklich an griechisch-römische Heiden gerichteten Apologieen des Christenthums, die Ausführungen unseres Briefes über das Heidenthum. Ueber dessen Religion glaubt der Verfasser nichts weiter sagen zu müssen, als dass sie in roher Anbetung von Holz, Stein und Metall bestehe (c. 2), über die griechische Philosophie beschränkt sich alles, was er zu sagen hat, auf die folgenden Worte: — (der Verfasser hat eben gesagt, Gott, um sich den Menschen erkennbar zu machen, habe in Christus selbst kommen müssen) — „Oder nimmst du die leeren und läppischen Lehren jener sehr glaubwürdigen Philosophen an, von denen die Einen sagten, Gott sei Feuer, — wohin sie selbst hinkommen sollen, das nennen sie Gott — die Anderen Wasser oder ein anderes der von Gott geschaffenen Elemente? Und doch, wenn eine dieser Lehren annehmbar wäre, so könnte man ein jedes von den übrigen geschaffenen Dingen ebenso für Gott (l. *θεός* für *θεόν*) erklären. Das alles aber ist Lüge und Betrug von Gauklern (*τῶν γοήτων*). Von den Menschen hat keiner Gott gesehen noch bekannt gemacht, sondern selbst hat er sich offenbart.“ (c. 8.) Beachten wir, bevor wir diese Aussagen beurtheilen, dass unsere Schrift an

einen Mann gerichtet ist, der den Fragen zufolge, die er an den Verfasser gerichtet haben soll, eine gewisse Bildung besessen haben müsste, halten wir ferner die überhaupt für die Beurtheilung unseres Briefes sehr wichtige Thatsache der glatten und gebildeten Form fest, welche schon für sich ein characteristisches Unterscheidungszeichen unserer Schrift in der uns erhaltenen kirchlichen Litteratur des zweiten Jahrhunderts ist. Diess also vorausgestellt, muss man behaupten, dass eine so flache, ja rohe Beurtheilung des Heidenthums in der apologetischen Litteratur des zweiten Jahrhunderts unerhört ist und darin in der That eine Unmöglichkeit war. Und zwar handelt es sich hier natürlich nicht um die einzelnen Sätze unseres Briefes über das Heidenthum als solche, — diese sind ja in der bezeichneten Litteratur nichts weniger als unerhört, — sondern nur darum, dass ein Apologet bei ihnen stehen bleibt, dass ein Christ, der nicht ohne alle weltliche Bildung ist, einem gebildeten Heiden gegenüber sich so wohlfeil mit dem Heidenthum abfinden zu können glaubt. Im zweiten Jahrhundert war das Heidenthum noch etwas viel zu Lebendiges, den Apologeten insbesondere, die gewöhnlich darin geboren waren, viel zu Nahes, der Streit mit ihm ein noch viel zu ernster, als dass diess geschehen konnte. Den mächtigen Feind pflegen daher die wirklichen Apologeten mit einem viel grösseren Aufwand von Mitteln zu bekämpfen. Die Religion, um zunächst bei dieser zu bleiben, greifen sie bald als roheste Idololatrie an, bald euhemeristisch als Menschenanbetung, bald von einem moralischen Standpunkt aus, indem sie sich über die Sittenlosigkeit der Mythen und einzelner Culte entrüsten. So viel ihnen aber vom Heidenthum in reine Idololatrie aufzugehen scheint, so viel sie davon mit einer an die Wurzel aller Religion greifenden Kritik als den nichtigsten Aberglauben verspotten und zur Seite werfen, immer bleibt vor den christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts zumal ein mysteriöser Rest zurück, der erklärt sein will. Von

den Gebildeteren unter den Heiden erinnern sie die Einen an die Seher und Wunder, die auch das Heidenthum gehabt habe,[22] Andere und die Masse erleben jetzt noch Wunder der alten Götter.[23] Für diesen mysteriösen Rest des Heidenthums und um sich ohnehin die Verbreitung eines so folgenschweren Wahnes begreiflich zu machen, dient nun den älteren christlichen Lehrern in ihrer Bekämpfung des Heidenthums ihre Dämonenlehre, und der dämonische Character des Heidenthums ist in dessen Beurtheilung in den Anfangszeiten der Kirche ein so wesentliches Moment, dass es insbesondere bei keinem Apologeten des zweiten Jahrhunderts unberührt bleibt, nicht einmal bei Clemens von Alexandrien (s. Protrept. IV, 55 u. 56). Nun hat man freilich schon im Streit über die Möglichkeit der Abfassung unseres Briefes durch Justin daran erinnert, dass der Verfasser ja selbst erkläre, mit dem Gesagten habe er nicht seine ganze Ansicht über das Heidenthum ausgesprochen, wenn er zum Schluss seiner Characterisirung der heidnischen Religion sagt: „Ich könnte darüber, dass die Christen nicht die Diener solcher Götter sind, noch vieles andere sagen. Wem aber das Gesagte noch nicht genügt, dem mehr zu sagen, halte ich für überflüssig.“ Das aber bleibt auch so das seltsame, dass der Verfasser dieser Ansicht sein kann, dass er für überflüssig hält, was kein kirchlicher Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts in seinem Fall für überflüssig gehalten hat, und indem er aus allem, was er zur Bestreitung des Heidenthums zu berühren hatte, gerade die Idololatrie und nur diesen Punkt herausgreift, einem nicht ganz urtheilslosen Heiden gegenüber seinen Zweck

---

[22]) Vgl. z. B. Cæcilius bei Minuc. Fel. Oct. c. 6 u. 7 und die Antwort des Christen c. 26 u. 27.

[23]) Vgl. z. B. die Ausführungen des Athenag. Legat. c. 23 sqq. und überhaupt die lehrreichen Nachweisungen über die fortdauernde Lebenskraft des Heidenthums im ersten Jahrh. der Kaiserzeit, bei Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms. Th. 3. (Leipzig 1871) S. 423 ff.

zu erreichen glaubt. Diess bliebe nur um so wunderbarer, wenn man dem Verfasser etwa auch die Ansicht vom dämonischen Ursprung des Heidenthums unterlegen dürfte. Vom Seltsamen aber das Seltsamste wäre, wenn der Verfasser diese Ansicht in eine Verbalform versteckt hätte, wie der Fall wäre, wenn man Otto (S. 20) glauben wollte, dass der Verfasser darauf anspiele, indem er in den eben angeführten Worten περὶ μὲν οὖν τοῦ μὴ δεδουλῶσθαι χριστιανοὺς τοιούτοις θεοῖς schreibe und nicht activisch δουλεύειν, was freilich, auch wenn δεδουλῶσθαι hier passivisch — und nicht mit Snoeck, S. 78 f, medial — genommen wird, nicht leicht Jemand glauben wird. Fast noch auffälliger aber als das Urtheil des Verfassers über die heidnische Religion würden in einer apologetischen Schrift des zweiten Jahrhunderts seine Worte über die alte Philosophie sein. Hier ist zunächst alle falsche Harmonistik fern zu halten: der Verfasser spricht nicht etwa ein verwerfendes Urtheil über gewisse Lehren jener Philosophie aus, sondern ein Gesammturtheil, mit welchem er ihr allen Antheil an Gotteserkenntniss abspricht. In dieser Schärfe spricht sich aber kein einziger Apologet des zweiten Jahrhunderts über die griechische Philosophie aus. Sie alle vielmehr erkennen ihr einen Wahrheitsgehalt zu, sei es, dass sie diesen auf vollkommen legitime Weise erworben denken, wie Justin, der gewissen Philosophen (Heraclit, Socrates, Plato u. A.) eine theilweise Erleuchtung durch den Logos zugesteht, oder Clemens von Alexandrien, welcher gar die griechische Philosophie als Vorschule des Christenthums neben die Offenbarung des Alten Testaments stellt, sei es, dass sie die wahren, insbesondere die monotheistischen Erkenntnisse der Philosophie aus einer nicht eingestandenen und daher diebischen Benutzung des Alten Testaments ableiten, und diese zweite den Wahrheitsgehalt der alten Philosophie erklärende Lehre fehlt selbst bei den Apologeten nicht, welche, wie Tatian und Tertullian am allergeringschätzigsten von

der griechisch-römischen Litteratur überhaupt denken.[24]) Wenn aber auch diese strengeren Asketen sich der ausdrücklichen Berufung darauf zu apologetischen Zwecken zu enthalten pflegen und Christenthum und Akademie möglichst unverworren zu halten sich bemühen, so findet doch bei den Anderen solche Berufung auf Dichter und Philosophen in oft ungemein latitudinarischer Weise statt.[25]) Das Constante aber in diesem Verhalten der christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts darf man nicht für zufällig halten und etwa meinen, dass es wenig auf sich habe, wenn einmal in einer Schrift wie unserem Briefe jeder Vorbehalt zu Gunsten der griechischen Philosophie fehlt.[26]) Standen die älteren Apologeten in ihrer Beurtheilung der heidnischen Religion unter dem unausweichlichen Einfluss einer feindseligen aber lebendigen Macht, so war ihr Verhalten der Philosophie und alten Litteratur gegenüber nicht bloss durch deren geborene und noch lebende Vertreter, sondern selbst durch ihre eigensten Interessen bestimmt. Unter anderen verhängnissvollen Fragen nämlich, vor welche die christliche

---

[24]) Vgl. Tat. Orat. ad. Gr. c. 40. Tert. Apol. c. 45 (vgl. c. 19), welcher übrigens dem Socrates gegenüber sich dem Einfluss milderer Ansichten noch nicht ganz entziehen kann. S. Apol. c. 14 u. 46. ad Nat. I, 4. 10.

[25]) Nur an Minuc. Fel. Oct. c. 19 u. 35 sei hier erinnert, weil dieser Apologet mit seinen (übrigens von Cicero de nat. deor. abhängigen) Aussprüchen über Socrates (5, 5. 13, 1. 26, 9. 38, 5) unter den Apologeten eine auffallend schroffe Stellung zur griechischen Philosophie einnimmt.

[26]) Die Einwendung des Διασυρμός des Hermias müsste schon der Form der Schrift wegen hier abgelehnt werden. Aber auch nach Otto's neuester Begründung einer Abfassung im zweiten Jahrhundert (Corp. apoll. chr. sæc. II, Vol. IX, p. XLVI sqq.) muss behauptet werden, dass diese Schrift aus sehr vielen Jahrhunderten stammen kann, unter welchen das richtige zu suchen vielleicht vergeblich und jedenfalls wenig interessant ist, das zweite zu vermuthen aber alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hat. Gerade gegen dieses ist das Vorurtheil bei einer christlichen Schrift, welche mit einem förmlichen Citat aus einem paulinischen Briefe beginnt (ungeachtet Otto's Bemerkungen S. XLI f.), die Form der Satire hat und ihr Christenthum ausser jenem Citat nur in einer Anspielung auf den dämonischen Ursprung der alten Philosophie hervortreten lässt.

Kirche im zweiten Jahrhundert gestellt gewesen ist, befand sich auch die, ob sie auf eine Theologie verzichten wolle. Sie hat sich bekanntlich gegen solchen Verzicht entschieden, bei der Grundlegung ihrer Theologie aber der griechischen Philosophie und überhaupt der antiken Bildung nicht entrathen können und Proteste wie die eines Tatian oder Tertullian in der griechisch-morgenländischen Welt besonders in der Hauptsache völlig unbeachtet gelassen. So band die Kirche ihr Dasein an den christlichen Alexandrinismus, und eben weil dem so war und namentlich in der entscheidenden Periode des zweiten Jahrhunderts sich die Thatsachen, welche dabei bestimmend waren, am wenigsten übersehen liessen, waren die Kirchenlehrer der Zeit genöthigt, in der weltlichen Philosophie unter einem von den meisten freilich reichlich zugemessenen Haufen von Wahn mindestens einen Theil Wahrheit zu unterscheiden, und konnte insbesondere einem Heiden gegenüber keiner von ihnen sich mit einem Gesammturtheil über die griechische Philosophie wie dem unseres Verfassers dem Einwand aussetzen, dass ja die Christen selbst, wenn auch nicht in dieser oder jener Lehre, doch in gar manchen anderen Dingen diesen „Gauklern" Glauben schenkten. Auch ist schon angedeutet worden, und es liegt dies ganz in der Natur der Sache, dass jene schroffsten Gegner der griechischen Philosophie, wie Tatian und Tertullian, überhaupt besonders asketisch gesinnt und allem Weltleben der Zeit besonders abgeneigt sind. Gerade zu diesen strengen Asketen aber liesse sich, wie wir bald sehen werden, der Verfasser unseres Briefes nicht stellen. Um so unbegreiflicher wird die selbst jene eben genannten Lehrer überbietende Schroffheit seines Urtheils über die heidnische Philosophie.

Fast noch schwerer im zweiten Jahrhundert unterzubringen ist die Anschauung des Verfassers über das Judenthum. „Nun meine ich," fährt er nach seiner Auslassung über die

Religion der Heiden c. 3 fort, „wirst du besonders gern hören wollen, warum die Christen Gott nicht nach der Weise der Juden verehren. Die Juden haben, sofern sie sich vom zuvor beschriebenen Cultus fernhalten und vorziehen, Einen Gott als den Herrn über alle Dinge zu verehren, Recht.[27]) Sofern sie ihm aber einen Dienst entgegenbringen, welcher dem zuvor beschriebenen gleicht, thun sie Unrecht. Indem sie nämlich dieselben Dinge, mit deren Darbringung an gefühllose und taube Wesen die Hellenen einen Beweis ihres Unverstandes geben, Gott vorlegen zu müssen meinen, als sei er ihrer bedürftig, sollten sie dieses doch wohl eher für Thorheit als für Gottesverehrung halten. Denn der, welcher Himmel und Erde und alles, was darin ist, gemacht hat und uns alle mit dem versieht, was wir brauchen, kann selbst nichts von dem brauchen, was er denen, die es ihm zu geben meinen, selbst gewährt. Wenn aber die Juden ihm mit Blut, Fettdampf und Brandopfer Opfer darzubringen und mit solchen Ehren ihn zu feiern meinen, so scheint mir zwischen ihnen und denen kein Unterschied zu sein, welche dieselbe Huldigung den tauben Dingen erweisen, indem die Einen den Wesen, welche von der Ehre nichts anzunehmen vermögen, die Anderen dem, der nichts bedarf, etwas darzubringen meinen.[28]) (c. 4). Aber von ihrer Aengstlichkeit in Bezug auf Speisen, ihrem Aberglauben in der Feier der Sabbathstage, ihrem Stolz auf die Beschneidung, ihrer Scheinheiligkeit (*εἰρωνεία*) in Festen und Neumonden, lächerlichen und keines Wortes werthen Dingen, musst du, meine ich, etwas von mir erfahren. Kann es erlaubt sein, von den Dingen, welche Gott zum Gebrauch für die Menschen

---

[27]) Text Scheibe's a. a. O. S. 577: *εἰ θεὸν ἕνα τῶν πάντων σέβεσθαι δεσπότην ἀξιοῦσι, φρονοῦσι.*

[28]) Text Lachmann's nach der Protest. Kirchenzeitung a. a. O. S. 311: *τῶν μὲν μὴ δυναμένων τῆς τιμῆς μεταλαμβάνειν, τῶν δὲ δοκούντων τινὰ παρέχειν* u. s. w.

geschaffen hat, die einen als gut geschaffen anzunehmen, die anderen als unbrauchbar und überflüssig zu verwerfen? Wie sollte es nicht unfromm sein, Gott zu verlästern, als verbiete er, am Sabbath etwas Gutes zu thun? Verdient es etwas anderes als Spott, mit einem Abzug an Fleisch zu prahlen wie mit einem Zeichen der Erwählung, als sei man darum vorzüglich von Gott geliebt? Wenn sie Mond und Sterne beobachten und nach ihrem Belieben in den Ordnungen Gottes und im Wechsel der Zeiten Unterschiede machen theils zu Festen, theils zu Trauerzeiten, wer möchte darin einen Beweis von Gottesfurcht sehen und nicht vielmehr von Unverstand? Dass sich also die Christen von der gemeinen Thorheit und Täuschung und von der Vielgeschäftigkeit und dem Hochmuth der Juden mit Recht fernhalten, hast du, glaube ich, zur Genüge erfahren.“ Wie ernst es aber der Verfasser mit dieser Nebenordnung des Judenthums zum Heidenthume meint, geht aus der Antwort, die er c. 8 f. auf die dritte Frage des Diognet giebt und welche auf der Voraussetzung beruht, dass es vor dem Christenthum gar keine Religion gegeben habe, hervor; eine Antwort, zu welcher eben die völlige Bestreitung alles Offenbarungscharacters sowohl des Heidenthums wie des Judenthums, c. 2—4, den Unterbau bildet. Dieser Zusammenhang, den Snoeck S. 88 ff. mit Recht hervorhebt, ist seltsamerweise gewöhnlich übersehen worden, sonst hätte man nicht, selbst wo man die Abfassung unseres Briefes durch Justin preisgiebt, daran denken können, obige Ansichten des Verfassers über das Judenthum nur für seine halbe Meinung auszugeben und sich in dieser Weise Raum zu schaffen für alles, was sich vom Standpunkt der kirchlich-traditionellen Ansicht vom Judenthum in den Ausführungen des Verfassers vermissen lässt.[29] Sollen wir aber nun annehmen, dass der Verfasser das Alte Testament

[29]) S. z. B. Hollenberg S. 58 f.

verworfen habe? Diese Consequenz zieht Snoeck; ihr steht indessen im Wege, dass mindestens an zwei Stellen des Briefes Anspielungen auf alttestamentliche Worte kaum zu verkennen sind: c. 2, wo von den Heiden mit Rücksicht auf ihre Idole gesagt ist: *τέλεον δ'αὐτοῖς ἐξομοιοῦσθε*, auf Ps. 115, 8, wo es von den Idolen heisst: *ὅμοιοι αὐτοῖς γένοιντο οἱ ποιοῦντες αὐτὰ καὶ πάντες οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτοῖς*, und c. 10 in den Worten *οὓς ἐκ τῆς ἰδίας εἰκόνος ἔπλασε* auf Gen. 1, 27,[30]) wozu noch c. 9 die Anspielung auf Jes. 53, 4, 11 käme, wenn uns zugestanden wird, was wir weiter unten zu zeigen haben werden, dass sie von Otto mit Unrecht aus dem Text entfernt worden ist, und man nicht vorzieht, sich hier an 1 Petr. 1, 24 zu halten. In der That sind wir aber mit diesen Stellen neben jener Gesammtansicht des Verfassers über das Judenthum nur vollends vor ein unlösbares Räthsel gestellt, wenn wir unseren Brief für eine apologetische Schrift des zweiten Jahrhunderts halten sollen. Verständigen wir uns zunächst, worüber wir uns hier aufzuhalten haben.

Der schroffe Antijudaismus des Verfassers hätte, soweit er national ist, in dieser Zeit nichts Auffälliges. Denn der nationale Bruch der alten Kirche mit dem Judenthum hat sich mit äusserster Schärfe sehr rasch vollzogen. Fast noch characteristischer als in der heidenchristlich-antijüdischen Polemik der Litteratur des zweiten Jahrhunderts spricht er sich in der Thatsache aus, dass mit der Gründung von Aelia Capitolina durch Hadrian auch die jerusalemische Christengemeinde ihren bisher judenchristlichen Character gegen den heidenchristlichen ablegte[31]) und über diesem Ereigniss wahrscheinlich die Tradition über die Grabstätte Christi verloren ging.[32]) Es ist

[30]) S. Hollenberg, S. 61.

[31]) Euseb. K.-G. IV. 6, 4 vgl. 5, 2. Dem. evang. III, 5, 109. Sulp. Sev. Chron. II, 31, 4 seqq.

[32]) J. G. Finlay, Griechenland unter den Römern. Deutsche Ausg. Leipzig 1861. S. 446.

auch nicht zu läugnen, dass der nationale Antijudaismus der Kirche des zweiten Jahrhunderts eine Tendenz erzeugt hat zu entsprechenden Urtheilen über die jüdische Religion. Dennoch treffen alle in unserem Falle angeführten Analogieen nicht zu. Man hat sich auf Justin, den Barnabasbrief und die Ignatianen berufen und könnte die Verwerfung des Tempelbaues in der Apostelgeschichte (7, 47 ff.) hinzufügen, vor Allem aber die *Praedicatio Petri*, unter deren Fragmenten — gesammelt bei Hilgenfeld Nov. Test. extra can. recept. IV, 57 ff. — sich namentlich das von Clemens von Alexandrien Strom. VI, 5, 39 ff. citirte Stück — bei Hilgenfeld S. 58 f. — hier zur Vergleichung aufdrängt. Was nämlich Justin betrifft, so haben diejenigen, welche die Verträglichkeit seiner Ansichten über das Judenthum mit denen unseres Briefes behauptet haben, wohl nie überlegt, ob ein Schriftsteller so über das Judenthum reden konnte, der die Statthaftigkeit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes noch innerhalb des Christenthums nicht ganz läugnen mochte. Auch bleibt die Polemik des Justin gegen das alttestamentliche Ritualgesetz und namentlich auch gegen die Opfergesetzgebung, so schroff sie ist, noch fern von der Consequenz einer gänzlichen Gleichstellung des jüdischen Cultus mit der Idololatrie auch in vorchristlicher Zeit, und kann an eine solche Consequenz nicht denken, wenn doch ihr Grundgedanke ist, das Ritualgesetz sei ein Zuchtmittel in der Hand Gottes gewesen zur Zähmung des verstockten jüdischen Volkes. Halten wir uns aber unter jenen übrigen angeblichen Parallelen zu unserem Briefe nur an die scheinbarsten, so klingt zwar schon der Ausspruch des Barnabasbriefes über die Juden an, diese hätten Gott im Tempel verehrt fast wie die Heiden".[33]) Allein der vorsichtige und sehr absichtlich vorsichtige Ausdruck dieser Stelle hebt die

[33]) c. 16: *σχεδὸν γὰρ ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ.*

hier bestehende Analogie im Grunde wieder auf. Mit grösserem Schein dagegen können wir uns bei der *Praedicatio Petri* durchaus in die Anschauungen unseres Briefes wieder versetzt meinen, wenn diese alte heidenchristliche Schrift an der schon hervorgehobenen Stelle von den Christen als einem dritten Geschlecht (*τρίτον γένος*) redet, welches Juden und Heiden gegenüber Gott in einer neuen Weise (*καινῶς*) verehren solle, und, nachdem sie die Idololatrie der Heiden verworfen hat, in Bezug auf die jüdische Religion sagt: „Auch nicht nach der Weise der Juden sollt ihr Gott verehren, welche, obwohl sie Gott allein zu kennen meinen, nichts von ihm wissen, wenn sie Engeln und Erzengeln, dem Monate und dem Monde dienen," was mit der Abhängigkeit der jüdischen Festordnung von den Mondphasen belegt wird. Gewiss muss man sich hier an unseren Brief erinnert finden, nur dass eine genauere Vergleichung sofort doch auch als Unterschiede constatiren wird, dass selbst diese Stelle Juden und Heiden in Bezug auf die Art ihrer Gottesverehrung keineswegs mit derselben Schärfe auf eine Linie stellt, wie unser Brief, in welcher Hinsicht namentlich auch ihr Schweigen vom alttestamentlichen Opferdienst zu beachten ist, — während der Brief nichts vom Engeldienst sagt, — wozu noch kommt, dass der Verfasser der Praedicatio, indem er seine Anschauungen mit ausdrücklicher Berufung auf das A. T. stützt, ohne Weiteres eine bedenkliche Consequenz für die Schätzung des A. T.'s abschneidet, über welche der Brief an Diognet sich ganz wegsetzt. Indessen das rechte Gewicht fällt auf diese hier bestehenden Unterschiede doch erst, wenn aus einem allgemeineren Grunde die Vergleichbarkeit aller jener angeblichen Analogieen mit unserem Briefe nicht zuzugeben sind. Möchten sie in der That auch vollständiger sein, als sie sind, so würden sie doch in unserem Falle gar nicht ohne Weiteres zuzulassen sein. Da von Justin hier überhaupt nur der Dialog mit Trypho in Betracht kommt,

so wären alle zum Vergleich herangezogenen Schriften Schriften, die sich ausschliesslich oder doch in erster Linie an christliche Leser wenden und ihnen gegenüber das Judenthum im Christenthum oder (wie der Dialog mit Trypho) direct bekämpfen. Unsere Schrift dagegen wendet sich an einen Heiden, und dieser Unterschied ist hier ganz entscheidend; bevor wir ihn jedoch genauer schätzen, räumen wir noch eine andere, in mancher Beziehung weit vollkommenere Analogie für die Ansichten unseres Briefes aus unserem Wege, die Analogie gnostischer Lehren.

An den Gnosticismus hat man für die Erklärung unseres Briefes mehr als Einen Anlass zu denken gehabt,[34]) insbesondere aber kommt in der That nur in gnostischen Kreisen im zweiten Jahrhundert der Satz, dass Gott sich der Menschheit zuerst in Christus offenbart habe, in der Schärfe vor, wie ihn unser Brief vorträgt, und damit im Zusammenhange Ansichten über die alttestamentliche Religion, mit welchen sich die Schroffheit der uns hier beschäftigenden wirklich vergleichen lässt. Besonders nahe liegt der Gedanke an den Marcionitismus, wenn es auch kein sehr glücklicher Einfall Bunsen's ist (a. a. O. S. 138), unseren Brief dem Marcion selbst in seiner früheren, nach Tertullian's Zeugniss (adv. Marc. I, 1) noch orthodoxen, Zeit beizulegen. Denn wenn Bunsen selbst bemerkt, unser Brief könne nicht der sein, welchen Tertullian a. a. O. im Sinne habe, so hat er zu solcher Vorsicht guten Grund, da man ja in der That Tertullian's Art wenig im Sinne haben müsste, um zu glauben, dass er gerade dem Marcion unseren Brief als orthodox hätte hingehen und sich die Gelegenheit entgehen lassen, auf die Kralle des pontischen Ungeheuers in den Ausführungen c. 3. 4 hinzuweisen, nur dass eben mit solcher vorsichtigen Restriction sich

---

[34]) Das Nähere s. bei Otto, S. 42 f.

Bunsen die Grundlagen seiner eigenen Argumentation selbst wieder unter den Füssen wegzieht. Wer hier auf einen einzelnen Namen aus wäre, könnte z. B. weit eher an den Marcioniten Apelles denken, welcher, wenn auch nicht nach dem Bericht des Pseudoorigenes (Philos. VII, 38), doch nach dem glaubwürdigeren des Rhodon (bei Euseb. K.-G. V, 13, 5 f.) sich nur in der Verwerfung des Alten Testaments von den Katholikern trennte, und im Zusammenhange hiermit lehrte, dass Jesus der einzige Bote Gottes unter den Menschen sei (s. Orig. c. Cels. V, 54), was sich in den Gedankengang unseres Briefes c. 7 ff. trefflich fügen würde. Immerhin hat man gegen die Einreihung unseres Briefes in die gnostische Litteratur, obwohl man auch hierbei gewöhnlich von zu scharfen Vorstellungen vom Gnosticismus ausgegangen ist und die mancherlei Uebergangsgestaltungen, welche er in seinen Anfängen und Ausgängen zeigt, nicht genug beachtet hat, nicht mit Unrecht wichtige characteristische Merkmale des Gnosticismus im Briefe vermisst. Es wäre, sollte der Verfasser zu einer gnostischen Richtung gehören, kaum zu erklären, wie er in Bezug auf die Identität des weltschöpferischen und des im Christenthum offenbaren Gottes nicht die Principienfrage einfach, etwa nach Art jenes Apelles, ablehnt, sondern vollkommen katholisch denkt (c. 8), und während jene schroffen Ansichten über das Judenthum und die unbedingte Neuheit des Christenthums in der Gnosis immer mit Verwerfung des Alten Testaments verbunden vorkommen, haben wir bereits oben (S. 19) gesehen, dass wir solche Verwerfung unserem Briefe schwerlich beilegen dürfen. Scheint es mithin, dass wir in seiner Deutung auch mit dem Gnosticismus in eine Sackgasse gerathen müssen, so werden wir um so eher für die einfache Ueberlegung zugänglich sein, welche in der That von vornherein alle Gedanken an gnostischen Character für unseren Brief hätte fernhalten sollen. Ausgeschlossen nämlich ist solcher Character

durch die ganze Haltung des Briefes. Ohne jeden Vorbehalt wendet sich der Heide an den Christen, um sich ganz im Allgemeinen über das Christenthum zu unterrichten und ebenso frei von jedem Vorbehalt lautet die Antwort des Christen. Er redet im Namen der ganzen Gemeinschaft, ohne im geringsten das Bewusstsein zu verrathen, in irgend einer der hier in Betracht kommenden Lehren von ihr abzuweichen und eine Antwort zu geben, welche nicht Alle anerkennen könnten. Jeder sieht ein, wie unwahrscheinlich damit die Meinung wird, dass der Verfasser ein Gnostiker des zweiten Jahrhunderts wäre, namentlich dass er in einem so fundamentalen Punkte, wie die Schätzung der alttestamentlichen Religion, damals heterodox gedacht hätte. Wie sehr aber dieser Punkt hier fundamental ist, hat man bisher nur zu wenig erwogen.

Man darf sich nämlich wundern, und wir kehren damit zur oben abgebrochenen Würdigung der besonderen Bestimmung unseres Briefes zurück, wie wenig Eindruck auf die Bearbeiter des Briefes an Diognet die Thatsache gemacht hat, dass der Verfasser auf den Weissagungsbeweis des Christenthums verzichtet, d. h. auf den einzigen theoretischen Beweis des Christenthums, welchen es für die kirchlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts den Heiden gegenüber giebt. So weit diese Schriftsteller sich nicht darauf beschränken, die Christen gegen lautgewordene Beschuldigungen ihrer heidnischen Gegner zu vertheidigen, oder die Religion der Heiden anzugreifen, haben sie, neben mancherlei praktischen Beweisen für ihre Sache, theoretisch keinen anderen, als den Hinweis auf die wunderbaren Vorzeichen, welche von Anbeginn an in Natur und Geschichte auf die einstige Erscheinung des Christenthums hindeuteten. Und zwar bildet in diesem Beweise den Kern, bei welchem, da er nie fehlt und uns zunächst angeht, wir auch allein stehen bleiben wollen, der Weissagungsbeweis im engeren Sinne, welcher dem Justin der Beweis schlechthin

heisst,[35]) d. h. der Nachweis der Typen und Voraussagungen, welche von Gott im Alten Testament auf das Christenthum hin niedergelegt worden sind. Weil aber dieser Nachweis den älteren Apologeten so unentbehrlich ist, und sie für den Heiden zunächst keine andere Eingangspforte zum Christenthum kennen, als die durch das Judenthum, haben sie den Heiden über dieses im Grunde viel mehr zu sagen als über jenes, über das Alte Testament viel mehr als über das Neue. Und zwar gilt diess nicht blos von den Apologeten, welche, wie Justin, noch gar keinen neutestamentlichen Kanon kennen, sondern auch von Angehörigen der fertigen katholischen Kirche, wie z. B. Tertullian. Alle diese Schriftsteller tragen, was sie nur beschaffen können, zusammen, um die alttestamentliche Religion den Heiden zu empfehlen, wozu sie der jüdischen Theologie selbst ihre verwegensten Doctrinen entlehnen, z. B. jene Behauptung eines Diebstahls der griechischen Weisen am Alten Testament, und sie hüten sich wohl vor Allem, was die Religion des alttestamentlichen Volkes unmittelbar in den Augen der Heiden discreditiren könnte. Sehr lehrreich ist hier die characteristisch verschiedene Weise, in welcher Justin das Judenthum in der grösseren Apologie und im Dialog mit dem Juden Trypho behandelt. Sein nationaler Antijudaismus drückt sich in beiden Schriften aus, doch nur im Dialog lässt er sich auf eine Kritik der alttestamentlichen Religion ein, während er sie in der Apologie nur zu erheben sucht, ein Unterschied des Verhaltens beider Schriften, welcher am äusserlichsten aber auch anschaulichsten hervortritt, wenn Justin den Heiden gegenüber die Sorgfalt, welche über die Erhaltung und Ueberlieferung des Alten Testaments gewacht, hervorhebt (Apol. I, 31), die

---

[35]) ἀπόδειξις Apol. I, 14, p. 61 D. Vgl. dazu Hilgenfeld Zeitschrift für wiss. Theol. 1872, S. 310. Mit diesem Sprachgebrauch hängt auch der Titel der bekannten Ἀπόδειξις εὐαγγελική des Eusebius noch zusammen.

Juden dagegen beschuldigt, es mehrfach gefälscht zu haben (Dial. c. 71 ff., c. 120). Dabei aber liegt es dem Justin so fern die Formen des jüdischen Gottesdienstes vor Heiden unter dasselbe Verwerfungsurtheil zu stellen, wie die des heidnischen, dass er die dem Heidenthum mit dem Judenthum gemeinsamen frommen Riten (Waschungen, Opfer, Ausziehen der Schuhe in den Tempeln) auf fälschende Nachahmung der im A. T. angeordneten von Seiten der Heiden zurückführt. Ja die Interessen der Apologetik des zweiten Jahrhunderts zügeln selbst ihren nationalen Antijudaismus, wovon Teophilus von Antiochien ein Beispiel giebt, wenn er selbst im Streit des Juden Josephus mit den Heiden zu jenem gegen diese hält (ad Autol. III, 21). Die Verschiebung der Stellung der in der altkirchlichen Apologetik streitenden Parteien in unserem Briefe wird aber sehr anschaulich, wenn wir dem Heiden Celsus die Behauptung, welche er, wie wir schon gesehen haben, aus christlichen Schriften schöpfen konnte, dass die Juden Engel verehrten, von Origenes als sykophantisch verwiesen sehen (c. Cels. I, 26), oder derselbe Apologet, die jüdische Gottesverehrung gegen diese und ähnliche Beschuldigungen sehr angelegentlich vertheidigend (c. Cels. V, 6 f), zum Schluss bemerkt, die Juden möchten in der That den Geheimsinn des mosaischen Gesetzes nicht verstehen, aber man könne nicht sagen, dass sie Himmel oder Engel göttlich verehrten. In der That ist im ernsten Streit der Christen mit den Heiden der Standpunkt, welchen unser Brief einnimmt, gerade der heidnische. Der Heide Cæcilius ist es, der im Dialog des Minucius Felix den Christen entgegenhält: „Auch das elende Volk der Juden hat Einen Gott verehrt, aber doch öffentlich, aber doch mit Tempeln, Altären, Opfern und Weihen.“ (10, 4). Der Christ Octavius ist in seiner Antwort (c. 32. 33) natürlich ausser Stande, die Art der jüdischen Gottesverehrung unbedingt zu vertreten, aber eben so wenig lässt er dem Heiden die Bezeichnung der jüdischen

Gottesverehrung als eines starken und für die Juden selbst nutzlosen Aberglaubens hingehen. Ausser der Zurückweisung aber, welche die mit Rücksicht auf die Unterjochung der Juden durch die Römer dem Cæcilius 33, 2 in den Mund gelegte Behauptung: „Sed Judæis nihil, profuit, quod unum et ipsi Deum aris atque templis maxima superstitione coluerunt" erfährt, ist noch besonders zu beachten, dass der Christ hier gerade den Ausdruck (superstitio = δεισιδαιμονία) von der Religion der Juden perhorrescirt, gegen welchen der Verfasser unseres Briefes nichts einzuwenden hat. Celsus ist es, welcher es als einen Vorzug der Juden vor den Christen anerkennt, dass sie wenigstens einen nationalen Cultus haben (bei Orig. c. Cels. V, 25 f.), wie er denn die Solidarität der Heiden und Juden im Streite gegen die Christen bekanntlich auch durch die ganze Anlage seiner Streitschrift anerkannte, sofern diese zuerst einem Juden das Wort gegen die Christen abtrat und erst dann auch den Heiden gegen sie auftreten liess. Auch Eusebius giebt es als einen heidnischen Vorwurf gegen die Christen, dass sie weder der heidnischen noch der jüdischen Religion anhingen und insbesondere auch den Gott der Juden nicht wie diese verehrten (Præpar. evang. I, 2, 4 f.). Endlich möge hier noch eine Stelle aus der Streitschrift des Kaisers Julian gegen die Christen stehen, welcher, nachdem er diese, da sie nichts an Jerusalem binde, zu opfern aufgefordert hatte, sagte: „Doch diess sage ich euch zum Ueberfluss, da ich es schon zu Anfang gesagt habe, als ich zeigen wollte, dass die Juden mit den Heiden übereinstimmen, mit Ausnahme ihres Glaubens, dass es nur Einen Gott gebe. Das ist ihnen allerdings eigenthümlich und uns fremd, das Uebrige aber haben wir gemein, Tempel, heilige Opfer, Opferstätten, Waschungen, gewisse Enthaltungen, in welchen wir uns von ihnen entweder überhaupt gar nicht oder nur wenig unterscheiden,"[36]) — eine

[36]) S. Cyrill. Alex. c. Jul. lib. IX (Opp. VI, 306 ed. Aubert. Lut. 1638).

Stelle, welche auf ganz demselben Standpunkt das genaue Gegenstück zu den aus unserem Briefe angeführten Worten bildet, insofern von beiden Gegnern jeder hier von der Religion der Juden das für sich in Anspruch nimmt, was ihm der Andere überlässt: der Christ den Monotheismus, der Heide die Formen des jüdischen Cultus. Wie sehr aber unser Brief mit seiner Art, das Judenthum zu betrachten und mit seinem Verzicht auf den Weissagungsbeweis hier auf den heidnischen Standpunkt hinübergetreten ist, zeigt sich noch an einem anderen Punkte seines Gedankenganges. Der Verfasser beantwortet, wie wir schon wissen, jenem Verzicht entsprechend, die Frage seines Diognet, warum das Christenthum erst so spät in die Welt getreten sei, ohne alle Rücksicht auf seine Vorbereitung durch das Alte Testament damit, dass es in Gottes Absicht gelegen habe, seinen Rathschluss bis zur Sendung Christi vor der Welt verborgen zu halten (c. 8 ff.). Nun ist im Streit der Christen mit den Heiden die Neuheit des Christenthums ein heidnischer Satz, gegen welchen es das, so viel mir bekannt, constante Verhalten der älteren Apologeten ist, ihn einfach nicht zuzugeben, vielmehr ihn eben mit dem Hinweis besonders auf die alttestamentliche Vorbereitung des Christenthums zu bestreiten. [37]) Das ist die Widerlegung, welche noch im dritten Jahrhundert Porphyrius als die unter den christlichen Lehrern gegen den Vorwurf der Neuheit ihrer Religion gewöhnlich angewendete voraussetzt, und nun mit der Antwort abschneidet, dass die alttestamentliche Religion in vorchristlicher Zeit nur für einen sehr geringen Theil der Menschheit dagewesen sei. [38]) In diesem Sinne wendet dann später Kaiser Julian den Particularismus der alttestamentlichen Religion gegen die Christen. [39])

---

[37]) S. Just. Mart. Apol. I, 46 (vgl. c. 28, p. 71 B), Theophil. Ant. ad Autol. III, 4. 16 ff., Origen. c. Cels. IV, 7. 8, für das Heidnische des Satzes auch Euseb. Præp. ev. I, 2, 2.

[38]) In einem Fragment bei Augustin. Ep. CII. ad Deograt. § 8.

[39]) Bei Cyrill. Alex. c. Jul. III (a. a. O. p. 196).

Nur Arnobius bietet sich zur Vergleichung mit unserem Briefe dar, wie überhaupt mit dem Zurückdrängen des Weissagungsbeweises, so namentlich auch mit der Behandlung, welche bei ihm der Vorwurf der Neuheit des Christenthums erfährt.[40]) Von vornherein ist aber nicht zu vergessen, dass Arnobius ein Spätling der altchristlichen Apologetik ist, welcher überhaupt manche Singularität darbietet, sich aber durch sein wenig systematisches Verfahren zur Vergleichung mit der griechischen Apologetik überhaupt besonders wenig eignet. Allein, legen wir darauf auch kein entscheidendes Gewicht und wollen wir auch die angeführte Stelle zur Vergleichung zulassen, so übersehen wir den grossen Unterschied nicht, welcher selbst da besteht, wo die Aehnlichkeit mit unserem Briefe am meisten in die Augen zu springen scheint. Wie ganz anders als unser Brief und wie sehr gegen den heidnischen Gegner ad hominem Arnobius argumentirt, wenn er, die Neuheit des Christenthums zugestehend, diesen Vorwurf den heidnischen Culten zurückgiebt (c. 69 ff.) liegt auf der Hand. Aber selbst da, wo er scheinbar ganz in das Geleise der Gedanken unsers Briefs einlenkend, die Frage, warum das Christenthum erst am Ende der Weltzeit offenbar geworden sei, mit der Unerforschlichkeit der Rathschlüsse Gottes beantwortet (c. 74 f.), mag man allenfalls von der immerhin characteristisch verschiedenen Fragstellung absehen, aber darüber wird man nicht weggehen dürfen, dass Arnobius sich mit der Unerforschlichkeit der letzten Gründe aller Dinge schützt, sich aber wohl hütet, gerade auf die Unerforschlichkeit des christlichen oder des Erlösungsrathschlusses Gottes sich zu berufen. Ferner ist wohl zu beachten, dass in dem ganzen in Rede stehenden Abschnitte des Arnobius das A. T. ganz ausserhalb des Gesichtskreises bleibt, und nichts darauf führt, dass Arnobius auch der Religion der Juden gegenüber die christliche als eine so durchaus neue den Heiden erscheinen

[40]) adv. gent. II, 69 ff.

liess, wie es unser Brief thut. Die Unbedingtheit vielmehr, mit welcher dieser den heidnischen Satz der Neuheit des Christenthums zugiebt, würde selbst in der späteren Apologetik im höchsten Grade auffallen. Selbst Cyrill (a. a. O. p. 110), ja Augustin (a. a. O. § 12. 15), dem manche hier einschlagende Gedanken unseres Briefes nicht fern liegen, sind bemüht, ihren heidnischen Gegnern das Christenthum, ungeachtet des Particularismus seiner Vorreligion, als die von Anbeginn an in der Welt existirende, einzige und universelle Urreligion darzustellen. Allerdings, wenn Hieronymus (Epist. CXXXIII ad Ctesiph. § 9) sich vor jenem Vorwurf des Porphyrius auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Rathschlusses zurückzieht, wenn Augustin neben dem schon bezeichneten Versuch zur selben Auskunft seine Zuflucht nimmt (a. a. O. § 13) und auch behauptet, Christus habe erst dann sich den Menschen offenbart, als er erwartet habe unter ihnen Glauben zu finden (§ 14), so klingt diess an unseren Brief an, allein da Hieronymus und Augustin, beide als Zeitgenossen, nicht mehr der Zeit des ernsten Kampfes des Christenthums mit dem Heidenthum angehören und es nicht mit Porphyrius selbst zu thun, sondern nur Christen, von welchen sie darum gebeten worden sind, über Porphyrius zu beruhigen haben, so beweisen diese Gedanken bei ihnen eben nur, was wir auch für unseren Brief damit beweisen möchten, dass es sich nur noch um einen Scheinkampf mit dem Heidenthum handelt. Man frage sich doch nur, welche Bedeutung es für einen ungläubigen Heiden haben konnte, wenn ihm ausgeführt wurde, vor der Erscheinung Christi habe Gott seinen ewig bestehenden Rathschluss der Welt nicht offenbart, weil er diese bis dahin habe ihren Sünden überlassen wollen? Mit solchen Gedanken können sich gläubige Christen unter einander erbauen (vgl. z. B. Eph. 1, 9 f., 3, 3 ff.), und sie wären in einer christlichen Homilie ganz am Platze, für einen Heiden würden sie, so aller Stütze durch eine religiöse Autorität baar, wie sie in unserem

Briefe hingestellt sind, ohne alle Beweiskraft, ja sehr verdächtig sein, und in einer ernst gemeinten altchristlichen Apologie so unpraktisch, dass wir keiner solchen ein Verfahren dieser Art ohne Analogieen aus der älteren apologetischen Litteratur zutrauen werden. Erkennen wir aber aus allem Gesagten, welche Bedeutung der Weissagungsbeweis im Streite der Christen mit den griechisch-römischen Heiden hatte, — wie ungleich mehr er Verstand und Phantasie auch des Ungläubigen gefangen nimmt als das Verfahren unseres Briefes, wird uns wohl Niemand bestreiten, — so wird unsere frühere Abweisung einiger überdiess höchst unvollkommener Parallelen zu den Ansichten des Verfassers über das Judenthum aus einer mehr esoterisch-christlichen Litteratur (s. S. 19 f.) genügend gerechtfertigt sein, unter welchen Parallelen überdiess einige höchst unvollkommen waren, — und diese liessen sich leicht vermehren,[41]) — die vollkommneren aber noch Unterschiede unseres Briefes ungedeckt liessen, deren Wichtigkeit nach dem, was inzwischen über die Bedeutung der alttestamentlichen Grundlage der altchristlichen Apologetik ausgeführt worden ist, keiner besonderen Darlegung mehr bedarf. Dass aber für den Verfasser im zweiten Jahrhundert irgend welche Nöthigung bestanden hätte, zur Erklärung der Lossagung der Christen von den Juden, die alttestamentliche Religion dem Heiden gegenüber so rücksichtslos preiszugeben, wird Niemand behaupten mögen. Auch haben wir schon gesehen (S. 12), wie wenig damals zu solchem Zwecke eine Ausschreitung dieser Art nöthig war.

Wir haben also bis jetzt bemerkt, dass der Verfasser in seinen Ausführungen Rücksichten sowohl auf das Heidenthum wie auf das Judenthum vermissen lässt, welche nicht blos thatsächlich in keiner auf Heiden berechneten Apologie des

[41]) Vgl. z. B. Hippol. zu Dan. u. Sus. Vs. 13 (a. a. O. S. 147): „Das bedeutet, dass die Juden in Bezug auf die irdischen Speisen mit den Heiden nicht übereinstimmen, wohl aber in ihren Lehren und in allem weltlichen Treiben“ (*ἐν δὲ ταῖς θεωρίαις καὶ ἐν παντὶ κοςμικῷ πράγματι*).

zweiten Jahrhunderts fehlen, sondern auch in keiner wohl fehlen können. Erklären wir uns diess aber vom Standpunkte unserer oben aufgestellten Hypothese über unseren Brief aus Mangel an lebendiger Anschauung der wahren Stellung des Christenthums zwischen Heidenthum und Judenthum im zweiten Jahrhundert, so ist es eben dieser Mangel an Anschauung der Verhältnisse des Christenthums in dieser und überhaupt in der vorconstantinischen Zeit, den auch das Bild verräth, welches der Verfasser dem Heidenthum und Judenthum vom Christenthum gegenüberstellt. Er fährt nämlich, nachdem er Heidenthum und Judenthum abgethan, fort (c. 4): „Das Geheimniss ihrer (der Christen) eigenen Religion aber kannst du von keinem Menschen zu erfahren erwarten. c. 5. Die Christen sind nämlich weder durch Land noch durch Sprache oder Sitte von den übrigen Menschen zu unterscheiden. Nirgends wohnen sie in eigenen Städten; sie haben keine irgendwie umgebildete Mundart, noch führen sie ein irgendwie hervortretendes Leben (*οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν*). Nicht durch planvolle Absicht betriebsamer Menschen ist ihre Lehre an sie gekommen, auch sind sie nicht, wie Andere, Häupter einer menschlichen Schulmeinung. Obwohl sie Städte der Hellenen und Barbaren bewohnen, je nach dem Loose, das einem jeden zugefallen ist, sich den Sitten des Landes anschliessen, in der Kleidung wie in der Nahrung und im sonstigen Leben, stellen sie einen wunderbaren, anerkannt staunenswerthen Zustand in ihrem Wandel dar. Sie bewohnen ein jeder seine Vaterstadt, aber wie Zugewanderte (*ὡς πάροικοι*). Sie nehmen an allem Theil, als wären sie Bürger, und erleiden alles, als wären sie Fremde. Ein jedes fremde Land ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland ist ihnen fremd. Sie treten alle in die Ehe und zeugen Kinder, aber setzen die Neugeborenen nicht aus. Gemeinschaftlich ist ihnen der Tisch, aber nicht das Ehebett (*ἀλλ' οὐ κοίτην?* nach Maran). Sie befinden sich im Fleisch,

aber leben nicht nach dem Fleische; sie halten sich auf der Erde auf, aber im Himmel sind sie Bürger; sie leisten den vorgeschriebenen Gesetzen Gehorsam und übertreffen durch ihr eigenes Leben die Gesetze. Sie lieben Alle und werden von Allen verfolgt. Man kennt sie nicht und verurtheilt sie; man tödtet sie und sie werden wieder lebendig. Sie sind arm und machen viele reich; sie leiden an allem Mangel und haben an allem Ueberfluss. Sie werden verachtet und in der Verachtung erweist man ihnen Ehre; man tödtet sie und spricht sie gerecht. Man schmäht sie und sie segnen; man beleidigt sie und sie zeigen Ehrerbietung. Wenn sie Gutes thun, straft man sie wie Uebelthäter; gestraft freuen sie sich, als würde ihnen das Leben geschenkt. Von Juden werden sie wie fremden Stammes bekämpft und von Hellenen verfolgt, und die sie hassen, wissen keinen Grund ihrer Feindschaft anzugeben. c. 6. Mit Einem Worte: Was im Leibe die Seele ist, das sind in der Welt die Christen.“ Diesen Vergleich führt nun der Verfasser durch und schliesst c. 7 die Ausführung des himmlischen Ursprungs des Christenthums an, welches keine menschliche, sondern eine göttliche Stiftung sei, beruhend auf dem ewigen und durch Vermittlung des Sohnes ausgeführten Rathschlusse Gottes. Diesen Abschnitt unseres Briefes hat man immer besonders bewundert und ist wohl darüber nicht dazu gekommen, wahrzunehmen, wie fremdartig sich namentlich die Schilderung des 5. Capitels in der altchristlichen Apologetik ausnimmt. Parallelen, welche e i n z e l n e ihrer Wendungen in dieser Litteratur finden und bei welchen man sich nur allzuleicht beruhigt hat, können den Eindruck der Fremdartigkeit des Ganzen und der Hauptgedanken nicht aufheben. Für's Erste kann kaum etwas gedacht werden, das der Apologetik des zweiten Jahrhunderts ferner gelegen hätte, als der Schluss von der Unsichtbarkeit der Wirkungen des Christenthums auf die Uebernatürlichkeit seines Wesens, welcher dem ganzen Ab-

schnitt, c. 5—7, zu Grunde liegt. Denn damals ist das Christenthum etwas, wenn es überhaupt beachtet wurde, in der Welt höchst Sichtbares gewesen, und zwar gerade wegen der Klarheit seines Widerspruchs gegen sie, und eben um dieses Sichtbare daran hat sich ein Streit gedreht, von welchem in den uns vorliegenden Worten so gut wie gar nichts vernehmlich wird. Ja die stehenden Vorwürfe der Heiden im zweiten Jahrhundert gegen die Christen: sie seien ein lichtscheues Volk, das sich menschenfeindlich von allem fernhalte und alles verlästere, was Anderen heilig und theuer sei oder als erlaubt gelte, atheistisch die Götter des Staats zu verehren sich weigere, sich überhaupt den Pflichten des Bürgers entziehe, alle öffentlichen Freuden meidend ein düsteres und abgeschiedenes Dasein führe und sich überdiess aus dem niedersten Haufen, den es durch vorgebliche Wunderthaten täusche und durch Mährchen von Weltende und Weltgericht in Schrecken jage, zusammensetze, — alle diese Vorwürfe, wobei wir von den phantastischen Ungeheuerlichkeiten, welche sich der blinde Hass der Heiden wenigstens in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts über Cultus und Sitten der Christen erzählte, hier absehen wollen, erscheinen der Schilderung unseres Briefes gegenüber geradezu unbegreiflich. Dass sie aber nicht auf leerer Einbildung beruhten, machen uns die Vertheidigungen der Christen dagegen klar genug, welche ja völlig anders lauten müssten, als der Fall ist, wenn ihre Verfasser das Leben der Christen wie unser Brief anschauten. So weit auch die christlichen Apologeten der Vorwürfe der Heiden namentlich in politischer Beziehung durch Accomodation sich zu erwehren suchen, — weiter als diess aus unseren Kirchengeschichten ersichtlich wird, — so wenig denken sie doch daran, eine Identität der weltlichen Lebensgrundsätze der Christen und der Heiden zu behaupten, wie dies unser Verfasser in Sätzen thut, welche nicht der weltlichste Moralist der vorconstantinischen Kirche, Clemens von

Alexandrien, unbedingt unterschreiben könnte. Auch wenn man die Worte des Verfassers nicht pressen mag, dass die Christen sich „in Kleidung, Nahrung und im sonstigen Leben den Sitten des Landes anschlössen," das sie gerade bewohnen, woran im strengen Sinne nicht zu denken ist,[42]) so muss man doch sagen: Es ist im zweiten Jahrhundert einfach nicht wahr, dass sich die Christen durch ihre Sitten (ἔθη) von anderen Menschen nicht unterscheiden, kein irgendwie sich auszeichnendes Leben in der Welt führen, und nicht das behaupten die Apologeten zur Vertheidigung ihrer Glaubensgenossen, sondern sie suchen nur den bestehenden Unterschied, wenn sie ihn nicht überhaupt geradezu hervorheben, höchstens an diesem und jenem Punkte zu mildern, im Ganzen jedoch so gut sie es vermögen und besonders mit der Allgegenwärtigkeit der Religion der Heiden zu erklären; die Wunder aber, die durch Christen geschehen, namentlich die Dämonenaustreibungen, deren sie sich rühmen können, dienen ihnen vor Allem zum Beweise für den göttlichen Grund ihrer Sache und nicht die Behauptung von einem zweiten Leben, das sie neben dem Allen sichtbaren führen und von dem sie allein etwas wissen. Sie denken nicht so weltlich wie der Verfasser, ihre Weltflucht ist aber auch nicht so schattenhaft und blutlos wie die seine, und sie lassen die Heiden theils mehr, theils weniger davon sehen. Mehr z. B. als der Verfasser thut, wenn er das vollständige Eingehen der Christen in die weltliche Sitte auch mit dem Satz belegt: sie träten in die Ehe „wie alle," — während die Apologeten nicht blos ausdrücklich die Eigenthümlichkeit der christlichen Ehesitte und ihren Widerspruch mit der weltlichen Gesetzgebung, wenigstens in Bezug auf die zweite Ehe hervorheben,[43]) sondern

[42]) S. dagegen Pseudobardesanes bei Merx Bardesanes von Edessa. Halle 1863. S. 54.

[43]) Just. Mart. Apol. I, 15, p. 62 A., Athenag. Legat. c. 33, p. 36 D. 37 A.

oft auch der unter den Christen häufigen Ehelosigkeit sich rühmen,[44]) — weniger dagegen als der Verfasser für gut hält in den Sätzen, welche zugleich mit dem Eingehen der Christen in das politische Leben auch ihre Entfremdung davon aufdecken. Wenn der Verfasser nämlich sagt: „Die Christen wohnten ein jeder in seiner Vaterstadt, doch wie Zugewanderte,“ oder: „Ein jedes Land sei ihnen Vaterland und jedes Vaterland fremd,“ so sind in diesen Sätzen Betrachtungsweisen verbunden, welche in der altchristlichen Litteratur sehr characteristisch auseinander zu fallen pflegen. Wie etwa ein Apologet sich einem Heiden gegenüber über das Verhältniss des Christen zum Staate ausspricht, mag uns Justin (Apol. I, 11 ff.) lehren. Zunächst ist es ihm darum zu thun, von den Christen die Beschuldigung fernzuhalten, dass sie ein irdisches Reich erwarteten, was ihm auch, wie die Beschuldigung von den Heiden gemeint war, leicht gelingt, nun aber hat er noch das Interesse, die Trefflichkeit der Christen als Unterthanen des Staates hervortreten zu lassen, gar keines aber, wenn er auch keineswegs verhehlt, dass er einen höheren Herrn kennt als den Kaiser, noch etwa selbst hervorzuheben, wie sehr ihn dieses höhere Unterthanenverhältniss dem irdisch-politischen entfremdet, sondern dies gehört so zu sagen zu den christlichen Mysterien, welche in der That an die Heiden als solche zu bringen keinen Sinn hat und welche daher die Christen für sich behalten. Wohl bemerkt Tertullian gelegentlich in seiner Vertheidigungsschrift, den Christen sei kein Wesen fremder als das bestehende Gemeinwesen, denn als ein solches gelte ihnen nur die Welt.[45]) Nun bewegen sich in diesen Worten Tertullians Gedanken, welcher ja hier mit stoischen Vorstellungen spielt, einmal auf der Grenze

[44]) Just. Mart. a. a. O. p. 62 B, Min. Fel. Oct. 31, 5. Athenag. a. a. O. p. 37 A. Tertull. Apol. c. 9 s. fin. Orig. c. Cels. I, 26. VII, 48.

[45]) Apol. c. 38: At enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus, nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum.

altchristlicher Weltbetrachtung, allein er ist auch hier durch sehr bestimmte und stark apologetische Absicht geleitet. Es handelt sich nämlich am angeführten Orte um die politische Ungefährlichkeit der Christen, und um den Behörden, welche er anredet, die Vorstellung recht eindringlich zu machen, dass Niemand sich ferner von allen staatsgefährlichen Factionen halten kann, als die Christen, fasst Tertullian alles, was er hier zu sagen hat, in die Erklärung zusammen, dass die Christen allen politischen Ehrgeizes bar sind, weil sie mit dem Staate nichts zu thun haben. Eben diess aber kann er um so besser, als für ihn, der einen Kaiser, welcher Christ wäre, sich noch nicht denken kann,[46]) der Satz der gänzlichen Entfremdung der Christen von allem Staatsleben eine Wahrheit hat, welche er für den Verfasser des Briefs an Diognet an der von uns betrachteten Stelle gar nicht mehr haben kann, und es muss auch bestritten werden, dass der Verfasser der Schriften über die Idololatrie und über die Schauspiele in der Lage war den Satz, dass die Christen „kein irgendwie hervortretendes Leben führten" mit der Schilderung des 5. und 6. Capitels des Briefs an Diognet zu belegen. Man würde sich wenigstens nur durch den, auf den ersten Blick freilich blendenden Augenschein täuschen lassen, wenn man mit unserem Briefe ohne Weiteres Tertullians Worte vergleichen wollte: „die Christen seien Leute, welche mit den Heiden lebten, dieselbe Nahrung und Kleidung, dieselben Einrichtungen und Bedürfnisse des Lebens hätten, aber keine Brahmanen noch indische Gymnosophisten, welche aus dem Leben flüchtend, die Wälder bewohnten."[47]) Denn der flüchtigste Ueberblick über das ganze angeführte Capitel zeigt, das für Tertullian Gegenstand einer mühsamen Apologie ist, was unser Brief wie eine Sache behandelt, die sich ganz von selbst versteht. Tertullian hat dort

---

[46]) Apol. c. 21.
[47]) Apol. c. 42.

die Beschuldigung abzuweisen, dass die Christen den Verkehr ruinirten, die Mühsamkeit des von Tertullian dagegen angetretenen Beweises aber zeigt sich darin, dass er in der nun folgenden Schilderung des täglichen Lebens der Christen an einer ganzen Reihe von Punkten die Enthaltung, welche man ihnen vorwirft, zuzugeben und ausserdem nur zu entschuldigen hat, und dass er in dieser Schilderung Thatsachen zu verhüllen sucht. Man vergleiche nur z. B. was Tertullian anderwärts, wo er nur zu Christen redet, über den Kriegsdienst sagt.[48]) Es ist denn auch derselbe Tertullian vielmehr, welcher das vielleicht deutlichste, freilich auch schroffste Beispiel des Auseinandertretens der esoterischen und der exoterischen Betrachtungsweise des Staatslebens unter den christlichen Apologeten giebt, wenn er Apol. c. 32. 39 ad Scap. c. 2. 3 zur politischen Empfehlung der Christen ihre Gebete um den Aufschub des Weltendes hervorhebt, und de resurr. c. 22, de orat. c. 5 die Christen täglich und inbrünstig um das Herbeikommen dieses Endes bitten lässt. Ganz anders freilich würde unser Brief verfahren, aber so unpraktisch, dass sich eben wieder nur am Ernst seiner Absicht zweifeln lässt. Niemand wird ihm wohl in so verhängnissvoller Zeit, wie sie das junge Christenthum im zweiten Jahrhundert zu überwinden hatte, die Absicht unterlegen mögen, sich mit witzigen Paradoxen vor einem Heiden interessant zu machen, und doch ist nicht abzusehen, welchen anderen Zweck er sich mit der ganzen Schilderung des 5. Capitels vorgesetzt haben könnte Ueberhaupt erhalten wir durch sie mehr den Eindruck eines Christenthums, das sich selbst bespiegelt, als eines solchen, das mit einem feindseligen Standpunkt ernstlich ringt und sich zum Theil verbirgt, um für ihn fasslich zu zu werden. Von diesem Sichverbergen, ohne welches auch sonst die altchristliche apologetische Literatur nicht zu begreifen ist, ist in unserm Brief überhaupt wenig zu merken; die uns vor-

[48]) de idol. c. 19.

liegende Stelle aber besonders wirkt durch eine gewisse Unverhülltheit und auch durch ihre spielende Rhetorik wiederum eher wie eine christliche Homilie, als wie eine Apologie. Was uns jedoch am greifbarsten beweist, dass dem Verfasser ein ganz anderes Dasein der Christen in der Welt vorschwebte, als das des zweiten Jahrhunderts, ist das Bild, mit welchem er schliesslich seine Vorstellung zusammenfasst, der Vergleich dieses Daseins mit dem der Seele im Leibe. „Mit Einem Worte," fährt er nach der von uns eben beurtheilten Schilderung c. 6 fort, „was im Leibe die Seele ist, das sind in der Welt die Christen. Die Seele ist durch alle Glieder des Leibes ausgebreitet, und die Christen durch alle Städte der Welt. Die Seele wohnt im Leibe, stammt aber nicht aus dem Leibe, und die Christen wohnen in der Welt, stammen aber nicht aus der Welt. Die Seele ist selbst unsichtbar im sichtbaren Leibe festgehalten, und die Christen nimmt man in der Welt wahr, während ihre Religion (θεοσέβεια) unsichtbar bleibt. Die Seele wird vom Fleisch gehasst und bekämpft, ohne es gekränkt zu haben, weil sie es hindert, sich seinen Lüsten zu ergeben; auch die Christen werden von der Welt gehasst, ohne sie gekränkt zu haben, weil sie sich ihren Lüsten widersetzen. Die Seele liebt das Fleisch, welches sie hasst, und die Glieder; auch die Christen lieben die, welche sie hassen. Die Seele ist in den Leib eingeschlossen, hält aber selbst den Leib zusammen, und die Christen werden in der Welt, wie in einem Kerker festgehalten, halten aber selbst die Welt zusammen. Die Seele, selbst unsterblich, wohnt in einem sterblichen Gezelt; auch die Christen sind Anwohner im Vergänglichen (παροικοῦσιν ἐν φθαρτοῖς), in der Erwartung der Unvergänglichkeit im Himmel. Die Seele, die an Speise und Trank darben muss, wird besser, und die Christen nehmen, wenn sie bestraft werden, täglich zu. Eine so hohe Stellung hat ihnen Gott angewiesen und sie dürfen sich ihr nicht entziehen." Halten wir den Zusammenhang dieser

Stelle mit dem Vorhergehenden fest, so stellt der Verfasser unter diesem Bilde die Formen des Daseins der Christen in der Welt dar. Allein wie konnte sich nur dieses Dasein einem Christen im zweiten Jahrhundert unter diesem Bilde darstellen, zu einer Zeit, da die „Welt“ noch ein viel zu selbständiges Dasein neben dem Christenthum hatte, um als sein Leib angeschaut zu werden, da sie dem Christen nur ihre eigene Seele zu haben scheinen konnte, und die „Seele“ des Christenthums kaum einen Leib zu haben glaubte, sondern diesen auf den Trümmern der bestehenden Welt zu finden erwartete? Ist es namentlich wahrscheinlich, dass ein ernster Apologet mit einer dem Augenschein so widersprechenden und so unwahren Vorstellung, deren Wahrheit höchstens eine mystische sein konnte, sich vor einem Heiden sehen lassen mochte? Welt und Christenthum stehen sich im zweiten Jahrhundert noch viel zu fern, um auch nur den zweideutigen platonischen Bund von Leib und Seele eingegangen zu sein, welchen der Verfasser hier im Sinne hat. Im Grunde ist jede Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts die unwillkürliche Widerlegung seiner Worte, und ihre Unangemessenheit mit Rücksicht auf diese Zeit mag uns hier nur noch an den Parallelen, die man dafür anzuführen pflegt, klar werden. Man weist auf Justin hin, welcher, wie es scheint, einmal die Christen von Gott als die Weltursache betrachten lässt.[49]) Wie es scheint, sage ich, denn der Ausdruck des Justin ist sehr dunkel und unsicherer Auslegung.[50]) Wie man ihn aber auch verstehe, so zeigt doch der Zusammenhang, dass Justin hier etwas ganz anderes meint, als unser Verfasser, wenn dieser von den Christen sagt, sie hielten die Welt zusammen (*συνέχουσι τὸν κόσμον*), wie die Seele den Leib.

---

[49]) Apol. II, 7 p. 45 C: *Ὅθεν καὶ ἐπιμένει ὁ θεὸς τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι — διὰ τὸ σπέρμα τῶν χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν.*

[50]) Gegen Duncker's Uebertreibung der stoischen Anklänge dieser Stelle, s. Weizsäcker, Jahrbücher für deutsche Theol. 1867. S. 88.

Dem Justin gelten die Christen als das Princip der Welterhaltung, sofern um ihretwillen Gott die Ausführung des über die Welt verhängten Vernichtungsurtheils zurückhält, ein Gedanke, der ebenso vollständig in das zweite Jahrhundert passt, als aus dem Bilde herausfällt, unter welchem unser Brief hier das Verhältniss der Christen zur Welt vorstellt. Gerade an die Art des Daseins der Christen in der Welt denkt Justin gar nicht, sondern sie stehen ihm auch hier recht eigentlich ausserhalb dieses Daseins, zu welchem sie nur eine Beziehung erhalten durch Absichten Gottes, und dabei das Dasein der Welt nicht überhaupt begründen, sondern nur zu fristen dienen. Ebenso unglücklich ist die Vergleichung einer Stelle des Clemens von Alexandrien,[51]) in welcher es von den höchsten Heiligen heisst, es gebe „unter den Erwählten besonders Erwählte, welche diess um so mehr seien, je weniger sie sich auszeichneten, indem sie ihr Schiff aus dem Weltgewoge in den Hafen und sich in Sicherheit bringen, als Heilige nicht erscheinen wollen und sich schämen, wenn es ihnen jemand sagt, in der Tiefe ihrer Gedanken die unaussprechlichen Mysterien verbergen und zu stolz sind, um ihren Adel in der Welt sehen zu lassen. Sie nenne der Logos das Licht der Welt und das Salz der Erde. Das sei der Same, . . . welcher hieher wie auf eine Art von Wanderung (ξενιτεία) vom grossen Rathschlusse und Plane des Vaters gesendet sei, durch welchen das Sichtbare und das Unsichtbare der Welt geschaffen sei, damit es ihm, (dem Samen) diene, er sich daran übe oder lerne. Und Alles werde, so lange der Same in dieser Welt bleibt, zusammengehalten (συνέχεται); wenn er aber gesammelt sein wird, werde Alles sich alsbald auflösen.“ Das ist einmal eine mystische Rede des Christen zu Christen, und sie beruht ferner auf der gnostischen Idee eines in die Welt gerathenen geistigen Samens, dessen Ausscheidung den

[51]) Quis div. salv. c. 36 (Text nach Segaar).

Gegenstand der Weltgeschichte bildet. In der in Rede stehenden Stelle unseres Briefes handelt es sich weder um Mystik noch um Gnosis, sondern um ein rhetorisches Bild, mit welchem der Verfasser seiner Vorstellung die höchste Anschaulichkeit geben will, wozu in der That im vorliegenden Fall weder Mystik noch Gnosis zu brauchen waren. So ist denn weder mit jenen Worten Justin's, welche ganz andere Vorstellungen durchblicken lassen, noch denen des Clemens, welche ganz heterogen sind, unsere Meinung zu widerlegen, dass Niemand im zweiten Jahrhundert einem Heiden gegenüber sich so über das Dasein der Christen in der Welt aussprechen konnte, wie es in unserem Briefe geschieht, welcher vielmehr hier bei der Annahme seines Ursprungs in jenem Zeitalter, wenn wir von Gnosticismus für ihn ein für alle Mal absehen, eine äusserst verdächtige Verbindung von überaus gesteigerter Idealisirung des Christenthums und schon sehr weit gehendem Verflochtensein desselben mit dem Weltdasein zeigt. Zu beachten ist auch noch in der Parallele zwischen Seele und Leib c. 6, dass ihr eine Vorstellung vorzüglich fern liegt, welche demnach auch aus unserem Briefe ganz wegbleibt, aber wiederum nicht leicht in einer der Apologieen des zweiten Jahrhunderts fehlt und bekanntlich einen Hauptstreitpunkt zwischen den alten Christen und ihren heidnischen Gegnern bildet, die Vorstellung von der Auferstehung des Fleisches. Was der Verfasser dagegen vom Eingeschlossensein der Seele in den Leib lehrt, führt vielmehr, wenn der Gnosticimus wieder aus dem Spiele bleiben soll,[52]) auf eine Zeit, in welcher sich die christlichen Lehren mit neuplatonischen zu verquicken begannen, und ganz dasselbe gilt auch von den Vorstellungen über Askese, welche die Worte durchblicken lassen, die Seele werde durch die Entziehung von Speise und Trank besser, und welche auf dem theoretischen Gegensatz von

---

[52]) Vgl. z. B. Tertull. de resurr. carn. c. 19.

Geist und Materie beruhen, den specifischen Character der altchristlichen Askese aber, deren Grundlage die religiöse Erwartung der Wiederkehr Christi ist, ganz abgestreift zu haben scheinen.

Weder über das Christenthum also, noch über das Heidenthum oder das Judenthum redet unser Brief, wie diess die altchristlichen Apologeten mit Heiden zu thun pflegen; eben dieselbe Eigenthümlichkeit seiner Redeweise aber an ihm zu beobachten haben wir noch weiteren Anlass. Er enthält kein einziges ausdrückliches Schriftcitat, ist aber, abgesehen von den uns schon bekannten wenigen Anklängen an das alte Testament, besonders in seinem letzten, der Darstellung der höchsten Fragen des Christenthums gewidmeten Abschnitte (c. 8 ff.) von stillschweigenden Anspielungen auf das Neue Testament — namentlich die paulinischen und johanneischen Schriften — durchwoben.[53]) Das ist nun wieder christlicher Homilienstil; eine solche Darstellung ist aber in der altchristlichen Apologetik nicht bloss ganz gegen die Regel, sondern wäre darin auch ganz widersinnig, wenn doch einem Heiden gegenüber Anspielungen dieser Art rein verloren waren. Justin, der für seinen Gebrauch noch keinen neutestamentlichen Kanon kennt und nur die synoptischen Evangelien, aber diese ausdrücklich, in seiner ersten Apologie citirt, von welchem wir auch nur apologetische Schriften haben, kann uns hier keinen Anhalt zur Beobachtung der Verschiedenheit der Stilarten bieten, wohl aber besonders deutlich Tertullian, welcher sich in seinen an Heiden gerichteten apologetischen Schriften ganz abweichend von seiner sonstigen Schreibweise bis auf wenige absichtliche und sehr zweckvolle Anführungen aus dem Neuen Testament dessen ganz enthält. Man könnte sich zwar auf Clemens

[53]) S. Otto S. 45 und dessen Nachweisungen in Illgen's Zeitschrift für die histor. Theol. 1841. Heft II, S. 80 f. 1842. Heft II, S. 54 ff. 1843. Heft I, S. 43 ff.

von Alexandrien berufen wollen, der in seiner Ermahnungsschrift an die Heiden freilich oft in alt- und neutestamentlichen Wendungen redet und ganze Stellen aus Altem und Neuem Testament stillschweigend einflicht. Allein auch abgesehen davon, dass die Analogie insofern keine vollkommene wäre, als die angeführte Schrift des Clemens auch viele directe Schriftcitate bietet und dass Clemens schon ein neutestamentlicher Schriftgelehrter war, dergleichen es in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts noch nicht gegeben hat, und als solcher schon gewisse Manieren immer an sich tragen konnte, auch wo sie weniger angebracht waren, darf man nicht vergessen, dass gerade in der Beziehung, auf die es uns hier ankommt, die apologetische Schrift des Clemens keiner reinen Gattung mehr angehört und daher auch die Stilarten mischt. Denn der Protrepticus bildet ein unabtrennliches Bestandtheil des grossen dogmatischen Werks des Clemens, dessen weitere Bestandtheile der Pädagog und die Stromata sind, und ist mithin an Heiden nicht ausschliesslich gerichtet, sondern auch an Christen, an jeden, der sich theoretisch über das Christenthum unterrichten will und zu diesem Zweck zunächst durch die ersten Zugänge in die Sache einzuführen ist. In dieser Beziehung bildet der Protrepticus des Clemens schon einen Uebergang zu dem christlichen Lehrbuch des Eusebius, welches unter dem Namen der Præparatio evangelica bekannt ist. Von welchem anderen Stil als esoterisch-christlichem Homilienstil können wir aber in unserem Briefe reden, wenn wir nun noch die Schlussermahnung bedenken, mit welcher der Verfasser seinen Diognet entlässt? „Trägst auch du Verlangen“, heisst es hier (c. 10), „nach diesem Glauben, so magst du zunächst die Erkenntniss des Vaters erlangen, — Gott hat nämlich die Menschen geliebt, um ihretwillen die Welt geschaffen, ihnen alles auf der Welt unterworfen, Vernunft und Denkkraft gegeben und allein zu ihm emporzublicken erlaubt,

sie nach seinem eigenen Bilde gestaltet, zu ihnen seinen eingeborenen Sohn gesandt und ihnen das Himmelreich verheissen, das er auch denen, die ihn lieb haben, geben wird, — hast du ihn aber erkannt, welche Freude, meinst du, wird dich erfüllen, oder wie wirst du den lieben, der dich so zuvor geliebt hat! Hast du ihn aber liebgewonnen, so wirst du ein Nachahmer seiner Güte sein. Und wundere dich nicht, dass ein Mensch ein Nachahmer Gottes zu werden vermag. Er vermag es, wenn Gott es will. Denn nicht seinen Nächsten unterdrücken, oder mehr sein wollen als die Schwachen, oder reich sein und mit den Geringeren gewaltthätig, heisst glücklich sein, und auch nicht damit kann man Gott nachahmen, sondern das ist seiner Erhabenheit fremd. Vielmehr wer die Last seines Nächsten auf sich nimmt, wer mit dem, worin er überlegen ist, dem anderen, der unter ihm steht, wohlzuthun wünscht, wer, was er von Gott empfangen hat, dem Bedürftigen darreicht, wird ein Gott derer, die vom ihm empfangen, der ist ein Nachahmer Gottes. Dann wirst du, obwohl selbst auf der Erde, schauen, dass Gott im Himmel waltet; dann wirst du von Geheimnissen Gottes zu reden beginnen; dann wirst du die, welche bestraft werden, weil sie sich weigern Gott zu verläugnen, lieben und bewundern; dann wirst du den Betrug und den Wahn der Welt verwerfen, wenn du das wahre Leben im Himmel erkannt hast; dann wirst du was hier als Tod gilt verachten, wenn du den eigentlichen Tod fürchtest, welcher denen aufbewahrt ist, die zum ewigen Feuer verdammt sind, welches diejenigen, die ihm übergeben sind, bis zum Ende peinigen wird; dann wirst du die, welche um der Gerechtigkeit willen das zeitliche Feuer erdulden, bewundern und selig preisen, wenn du jenes Feuer erkannt hast.“ Hier ist, mit Ausnahme von zwei sehr allgemein gehaltenen Anspielungen auf Verfolgungen, nicht ein einziger Satz, der nicht zu allen Zeiten in einer christlichen Homilie stehen könnte, nicht Einer,

der praktisch an die Bedürfnisse und Gedanken eines im zweiten Jahrhundert für das Christenthum zu gewinnenden Heiden anknüpfte. Was aber die eben ausgenommenen zwei Anspielungen betrifft, so muss hier überhaupt auf den für die traditionelle Ansicht von unserem Briefe gleichfalls sehr bedenklichen Umstand aufmerksam gemacht werden, dass es auch sonst nur die Erwähnungen von Verfolgungen und Märtyrern, welche hier und da, doch immer nur in sehr beiläufiger und farbloser Weise, in unserem Briefe auftauchen (c. 1. 5. 7. 10), sind, die ihm die Farbe der vorconstantinischen Zeit geben. Vom Standpunkt unserer Hypothese hätte sich der Verfasser mithin zu seinem Zweck des äusserlichsten und nächstliegenden Momentes bedient, welches hier überhaupt zu verwenden war.

Endlich sei noch gegen die Abfassung unseres Briefes im zweiten Jahrhundert an sein Verhältniss zum Paulinismus erinnert. An Paulus hat jeder Leser gedacht, wenn der Verfasser c. 9 die späte Erscheinung des Christenthums in der Welt damit erklärt, dass Gott die Menschheit bis dahin sich selbst überlassen habe, damit sie sich unfähig erweise, durch eigene Werke die Gerechtigkeit zu erlangen. Freilich nun ist die hier verwendete Idee der Unfähigkeit des Menschen zur Gerechtigkeit vor Gott eine echt paulinische, nur gerade eine solche, die in der nachapostolischen Litteratur selten und nur schwach nachklingt (z. B. noch in der Apostelgeschichte) und sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts vollständig verliert, namentlich aber in der altchristlichen Apologetik nie laut wird. Diese Idee hängt nämlich bei Paulus unzertrennlich mit seiner Kritik des alttestamentlichen Gesetzes zusammen, welcher aber ein Problem zu Grunde liegt, das dem Heidenchristenthum des zweiten Jahrhunderts vollkommen unverständlich gewesen ist: die Befreiung vom mosaischen Gesetze durch das Evangelium. Für dieses Problem fehlte dem Heidenchristenthum von Anfang an die natürliche Voraussetzung des Gebundenseins an das

Gesetz; es hat sich ihm daher von Natur ganz anders gelöst als dem Paulus, und dessen eigenste Ideen sind darüber zunächst zu Boden gefallen. So namentlich auch die Idee der Unfähigkeit des Menschen zur Gerechtigkeit vor Gott, welche sich dem Paulus aus der Erfahrung der Unmöglichkeit, durch Werke des Gesetzes zur Gerechtigkeit zu gelangen, ergab, auf welchem Wege sie aber die Heiden nie gesucht hatten. Die Isolirtheit unseres Briefes im zweiten Jahrhundert ist hier indessen noch nicht das einzige Räthsel; wohl zu beachten ist ausserdem die äusserliche Weise, in welcher er sich die bezeichnete Idee des Paulus angeeignet hätte. Dass Gott die Menschheit in vorchristlicher Zeit ihren Trieben überlassen habe, ist ein Satz, welcher in der Schärfe, die er in der Argumentation unseres Briefes hat, vom Standpunkte des Paulus vollkommen unwahr und unmöglich ist. Eben die Gesetzesoffenbarung steht ihm hier vor Allem im Wege, welche unser Brief vollkommen ignorirt, damit aber dem Satz von der Unfähigkeit des Menschen zur Gerechtigkeit gerade seine ursprüngliche Grundlage entzieht. Diess wäre nun im Allgemeinen noch kein unüberwindlicher Anstoss, da sich bekanntlich im zweiten Jahrhundert auch sonst einzelne paulinische Ideen nur aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange gerissen und auf ganz neue Grundlagen gestellt erhalten haben. Man wird auf den Universalismus hinweisen, der einzigen paulinischen Ideė, die insbesondere in der altchristlichen Apologetik lebendig ist, oder auf die Art, wie man sich unter Gnostikern paulinische Ideen angeeignet hat. Nur ist eben in diesen Fällen gerade das klar, was in dem unseren ganz dunkel ist. Man kennt die neuen unpaulinischen Grundlagen ganz genau, auf welche das Heidenchristenthum des zweiten Jahrhunderts den Universalismus gestellt hat; die grosse Freiheit, mit welcher die paulinisirenden Gnostiker verfahren, erklärt sich aus der Freiheit aller historischen Tradition gegenüber, welche der gnostischen Denkweise

überhaupt eigen gewesen ist. Man gebe aber doch die Begründung an, welche der Satz von der Unfähigkeit des Menschen zur Gerechtigkeit in unserem Briefe, die gewöhnliche Ansicht über seinen Ursprung vorausgesetzt, haben könnte, erkläre es, auf welchem Wege ein heidenchristlicher Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, den wir, wie wir schon wissen, in die Gnosis nicht einreihen können, gerade zu dieser paulinischen Idee in solcher Loslösung von ihrem Zusammenhange mit der Frage nach der Bedeutung des Gesetzes kommen konnte, — bevor man diess gethan, darf man nicht daran denken, unseren Brief in's zweite Jahrhundert zu setzen.

So hätten wir denn an unserem Briefe eine Schrift, welche, wo man sie auch anfassen mag, in's zweite Jahrhundert nicht passt, am wenigsten aber in die apologetische Litteratur der Zeit, da sie schon ausserhalb des Kampfes der Kirche mit dem griechisch-römischen Heidenthum steht, das Christenthum in Formen vorträgt, wie es sich Christen unter einander predigen, nicht aber anderen, namentlich nicht Heiden, und uns daher etwa als Homilie erbaulich, aber gänzlich unpraktisch als Apologie erschienen ist. Nehmen wir nun hinzu, dass die gewöhnliche Ansicht über die Zeit unseres Briefes der Stütze einer Tradition vollständig entbehrt, so hätten wir schon mit allem bisher Dargelegten unsere Meinung über den Brief, er sei eine Fiction der nachconstantinischen Zeit, zum guten Theil begründet. Mit einigen, dem Ziele, das sich diese Abhandlung gesetzt, gemäss, sich sehr allgemein haltenden Bemerkungen möchte noch ein etwas directerer Nachweis gegeben werden, dass die einzelnen Eigenthümlichkeiten unseres Briefes zu dieser späteren Zeit stimmen, mit welchen wir uns im zweiten Jahrhundert nicht zurechtfinden konnten.

Am leichtesten möchte dieser Nachweis für die Ansichten des Briefes über das Heidenthum sein. Sowohl ihre Dürftigkeit als auch ihre Härte entsprechen ganz der Art, wie sich die

nachconstantinischen Kirchenväter, besonders die griechischen, über das Heidenthum auszusprechen pflegen. Diesen Theologen fehlt es schon, obwohl das Heidenthum noch durchaus nicht ganz ihrem Gesichtskreis entrückt ist, an lebendiger und persönlicher Beziehung dazu, und ihre Ansichten darüber werden immer mehr nur die einer todten und beschränkten Dogmatik. Es verschwinden auch unter ihnen jene, in der älteren Apologetik so wichtigen Vorstellungen über das Heidenthum, seinen dämonischen Ursprung, die theilweise Wahrheit seiner philosophischen und moralischen Einsichten, nicht ganz,[54]) aber sie treten doch bedeutend zurück; in der Erklärung der heidnischen Religion begnügt man sich gewöhnlich mit den leersten Abstractionen, und bevorzugt die flachsten Auffassungen des Heidenthums als baarer Anbetung der Materie oder euhemeristisch als Menschenanbetung,[55]) in Bezug auf die Philosophie wird die Verwerfung immer unbedingter und man verschont auch die von der älteren Apologetik noch hochgeachteten Namen nicht mehr. Hier ist für uns auch noch Eine Thatsache von besonderer Bedeutung. In den Formen antiker Bildung von ihr nur in Anathemen zu sprechen, ist für den Byzantinismus überhaupt characteristisch. Je mehr namentlich die Kirchenlehrer die alleinigen Erben der antiken Bildung werden, je tiefer ihre Theologie in Abhängigkeit von der nichtchristlichen Philosophie geräth und je vollständiger sie deren Begriffe in sich aufnimmt, um so schroffer wird ihr dogmatisches Verdammungsurtheil über Bildung und Philosophie der classischen Vorzeit. Daher z. B. die Thatsache, dass von zwei Kirchenlehrern wie Justin und Chrysostomus, der ältere, obwohl an individueller Begabung und an Bildung tief unter dem

[54]) Vgl. z. B. für den dämonischen Ursprung Chrysostomus Rede auf den heiligen Babylas, § 1 ff., für die Philosophie Theodoret's Therapeutik.

[55]) Vgl. für dieses Alles z. B. die Streitschrift des Athanasius gegen die Hellenen.

anderen stehend, über die antike Philosophie Ansichten vorträgt, denen, so verworren sie sind, doch noch etwas von Tiefsinn und Gerechtigkeit zugestanden werden muss, im Vergleich zu den ebenso leeren als lauten Declamationen, in welchen sich der jüngere über diesen Gegenstand, namentlich über Socrates und Plato, zu ergehen pflegt.[56]) Einem solchen Standpunkt ist es nur entsprechend, wenn eine Schrift, wie unser Brief, in so glatten Worten geschrieben und selbst mit platonischen Anwandlungen behaftet, sich mit dem Heidenthum in so leichtfertiger und beschränkter Weise auseinandersetzt.

Weniger einfach liegt die Sache bei der Behandlung, welche das Judenthum in unserem Briefe gefunden hat, obwohl es sich auch hier im Grunde um dieselbe Erscheinung handelt: durch Zeit und Verhältnisse eingetretene Entfremdung von einer Erscheinung, deren lebendige Gegenwärtigkeit im zweiten Jahrhundert auch für christliche Lehrer solche Entfremdung noch nicht gestattete. Streng genommen bleibt die Ansicht unseres Verfassers über das Judenthum eine Heterodoxie in allen christlichen Jahrhunderten; für die christliche Theologie aller Zeiten bleibt es dabei, dass die neutestamentliche Offenbarung die Vollendung der alttestamentlichen ist, die Juden sind ihr die Vorahnen der Christen,[57]) und die Worte eines christlichen Dichters des sechsten Jahrhunderts von Judäa: Lux tua nos adiit, tecum nox sola remansit, geben nach Art einer Formel die nothwendigen Schranken ihres Antijudaismus an. So unzweifelhaft der Verfasser unseres Briefes diese Schranken durchbricht, indem er überhaupt von keinem Lichte weiss, das

---

[56]) Für die Ansichten des Chrysostomus über das Heidenthum vgl. Förster, Jahrb. für deutsche Theol. 1870, S, 444ff., für seine Urtheile über die Philosophie besonders die Homilien zum 1. Korintherbrief und zur Apostelgeschichte. Ihm ist selbst die Apostelgeschichte bisweilen zu heidenfreundlich: Vgl. die 38. Homilie zu diesem Buche (Opp. IX, 286ff. Montf.)

[57]) Majores nostri, z. B. noch Lactant. Institt. div. IV, 10, 5.

den Juden geleuchtet hätte, so sehr geschieht diess doch in einer Weise, die zu keiner Zeit unerklärlicher ist, als im ersten und zweiten Jahrhundert der Kirche. Der Verfasser hat ja das Alte Testament nicht sowohl verworfen, als es in seiner Construction der Religionsgeschichte der Menschheit rein vergessen. Etwas Aehnliches ist mancher modernen Dogmatik begegnet, doch wenn auch dieser Unfall an einer Gefahr hängt, welcher die christliche Theologie von Anfang an entgegengeführt worden ist, so ist das zweite Jahrhundert wenigstens gegen ihn durch die Unentbehrlichkeit des Alten Testaments für die Apologetik gegen Judenthum und Heidenthum und durch den Umstand, dass sein Werth im Schooss der Gemeinde selbst durch den Gnosticismus ein Gegenstand des Streits war, man darf wohl sagen, noch vollständig gesichert gewesen. Bedenken wir aber, dass die heidenchristliche, d. h. die in der Kirche herrschend gewordene Theologie mit Hülfe der ihr vom jüdischen Alexandrinismus dargebotenen exegetischen Methode, von Anbeginn an darauf aus gewesen ist, aus dem Alten Testament ein ganz christliches Buch zu machen, an welchem den Juden alles fernere Eigenthumsrecht abzusprechen sei;[58]) bedenken wir ferner, wie weit diese Umdeutung in der nachconstantinischen Theologie gedieh und wie vollständig das Alte Testament nun seinem ursprünglichen Zusammenhange mit dem jüdischen Volksthume entfremdet wurde, — wurde doch jetzt z. B. auch die ganze orthodoxe Trinitätslehre in das alte Testament hineininterpretirt, — bedenken wir endlich, dass zu dieser Zeit jene Umstände nicht mehr bestanden, welche im zweiten Jahrhundert und theilweise überhaupt in der vorconstantinischen Zeit an eine eigenthümliche Bedeutung des Alten Testaments mahnten, und nehmen wir zu dem Allem den Hass hinzu, der auch die nachconstantinischen Väter gegen das Volk der Juden beseelt,

[58]) Vgl. schon den Brief des Barnabas c. 4, dann besonders Pseudojust. Cohort. ad. gent. c. 13.

so werden wir schon im Allgemeinen erkennen, wie zu dieser späteren Zeit in allen Köpfen eine nur noch so dumpfe Vorstellung vom historischen Wesen des Alten Testaments bestanden hat, dass ein Einzelner gelegentlich auch einmal ganz vergessen konnte, der alttestamentliche Theil des christlichen Kanon habe ein Jahrhunderte altes Dasein vor dem neutestamentlichen gehabt und sei ursprünglich das heilige Buch nur der Juden gewesen. Ein solcher hätte in der That nur einen Excess nach der Richtung hin begangen, nach welcher die Neigung allgemein war. Kein Kirchenlehrer hat zu seiner Zeit noch ein so helles Bewusstsein vom Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthum, wie der gelehrte, dürre aber nüchterne und von der älteren Theologie oft noch besonders abhängige Eusebius, für welchen das Christenthum, obgleich neben Judenthum und Heidenthum ein Drittes,[59]) doch die Religion ist, welche entstand, indem die Heiden zur Religion der Juden übertraten,[60]) der gegen Theophrast und Porphyrius sich selbst des alttestamentlichen Thieropfers annimmt,[61]) und für welchen die griechische Uebersetzung des Alten Testaments noch ganz dasselbe Interesse hat, das sie auch für die ältere Apologetik hatte,[62]) — und doch rückt er dem Standpunkt unseres Briefes schon sehr nahe, wenn er, da wo er das Judenthum, es dem Christenthum gegenüber mit dem Heidenthum coordinierend, zwar nicht, wie unser Brief, einen Aberglauben (*δεισιδαιμονία*) nennt, aber doch eine willkürlich angenommene Religion.[63]) Auch liegen in der That die Bestreitung jedes Verständnisses des alten Testaments bei den Juden, auf welche die Kirchenväter durch ihre ganze Auslegung dieses Buches

---

[59]) Præpar. evang. I. 2, 5, 12. Demonstr. evang. I, 2, 8, 6, 62 Dindorf.
[60]) Præp. I, 2, 3, 5 ff. VII, 1, 1. XV,62, 18.
[61]) Demonstr. I, 10.
[62]) S. besond. Præp. VIII, 1, 5 ff.
[63]) *ἐθελοθρησκεία* Demonstr. I, 2, 10. 6, 63.

immer wieder geführt werden müssen, und der bekannte Satz des Augustin: In veteri testamento est occultatio novi, in novo testamento est manifestatio veteris, wenn er rücksichtslos verfolgt wird, von der Meinung unseres Briefes, dass es (unbeschadet des Ansehens des Alten Testaments) vor dem Christenthum überhaupt keine Offenbarung gegeben habe, nicht sehr fern, ja auf der geraden Bahn dazu. Wenn sodann Chrysostomus in seinen Homilien gegen die Juden, obwohl er ihre Hauptschuld darin findet, dass sie auch noch nach der Erscheinung Christi dem Gesetz anhängen und seine Polemik insofern die correkt-orthodoxe Schätzung des Alten Testaments unangetastet lässt, von der Synagoge sagt, sie sei eine Stätte der Götzenanbetung geworden,[64]) und, obwohl kein Götze darin stehe, doch die Wohnstätte der Dämonen,[65]) von den Juden meint, ihre Gottlosigkeit sei der der Hellenen gleich und ihr Wahn noch schlimmer (p. 596 A), ihnen gern den Vorwurf macht, Menschen geopfert zu haben (p. 596 D. E. 610 C), das jüdische Fasten, wie Paulus das heidnische Götzenmahl, einen Tisch der Dämonen nennt,[66]) dem Kaiser Julian die Hoffnung beilegt, die Juden, wenn er sie nur zum Opfer brächte, bald auch zum Götzendienst bewegen zu können[67]) und der Meinung gegenüber, die alttestamentliche Religion sei nur um der Bosheit ihrer Bekenner willen aufgehoben worden, auf ihrer Unvollkommenheit (τὸ ἀτελές) besteht,[68]) so sieht man, wie leicht in der Phantasie dieser Väter, ungeachtet der dem Alten Testamente zuerkannten Würde, Jüdisches und Heidnisches zusammenrücken. Sie denken eben nicht immer an das Alte Testament bei dem, was sie über die Juden sagen, oder es schwebt ihnen

---

[64]) εἰδωλολατρείας χωρίον, Homil. c. Jud. I, 3 (Opp. I, 590 E Montf.)
[65]) Ebendas. § 6, p. 595 D. Vgl. auch Hom. II, 3, p. 605 B.
[66]) Hom. I, 7, p. 598 B.
[67]) Hom. V, 11, p. 646 D.
[68]) Hom. VII, 3 ff. p. 666.

in einer Auslegung vor, die es von den Juden vollkommen loslöst. Der nationale Antijudaismus schon der Kirche des zweiten Jahrhunderts geht weit, aber doch erst in späterer Zeit nimmt er Formen an, die nur bei einem zu Zeiten schlummernden Bewusstsein davon, dass die Juden mit dem Alten Testament etwas zu thun haben, möglich sind. Die fanatische Leidenschaft der Theologen wächst im selben Verhältniss wie die lebendige Bedeutung des ursprünglichen Streites abnimmt, den überhaupt, wie die angeführten Homilien des Chrysostomus beweisen, nur noch sehr geringfügige Anlässe anfachen, und verfällt daher bisweilen, sich selbst überstürzend, geradezu in Scurrilitäten.[69]) Kurz, erst in der nachconstantinischen Kirche sehen wir das Christenthum wenigstens in der Dogmatik so weit wie über das Heidenthum, so auch über das Judenthum gehoben und das Gefühl einer Gemeinsamkeit zwischen ihnen so weit erstorben, dass uns auch eine Unvorsichtigkeit, wie die unseres Briefes in seiner Behandlung des Judenthums begreiflich wird, zumal bei einer Betrachtung, die so sehr bei Gemeinplätzen bleibt, wie die seine.

Von selbst heben sich wieder die Bedenken, welche wir gegen die Schilderung des christlichen Wesens und den Vergleich des Verhältnisses von Christenthum und Welt mit dem von Seele und Leib hatten, auf, wenn wir Schilderung und Vergleich vom Standpunkte des Weltchristenthums der nachconstantinischen Zeit entworfen denken. Als die Christen in weltlichen Dingen einfach das Erbe der Heiden angetreten

---

[69]) So findet Chrysostomus a. a. O. VII, 1, p. 662 B den gegenwärtigen Gottesdienst der Juden schändlicher als die Ausgelassenheit heidnischer Theater und Trinkgelage, und die Zelte, die sie jetzt noch (nach Aufhebung des Gesetzes durch das Christenthum) bauen, nicht besser als Freudenhäuser. Dass das jüdische Fasten ebenso gut sei, wie Trunkenheit, kehrt als Lieblingsgedanke oft wieder. Hieronymus sagt zu Matth. 23, 35 über einen frommen Betrug, den er selbst nicht vertreten mag: Non condemnamus *errorem*, qui de *odio judaeorum* et de fidei pietate descendit (Opp. VII, I, p. 191 A Vallarsi).

hatten, und das Christenthum sich in die gegebenen Verhältnisse des irdischen Daseins so tief hatte verflechten lassen, dass es z. B. die civilisatorischen Aufgaben und Erfolge des römischen Reichs ohne Weiteres zu den seinen machte,[70]) ergab sich ganz natürlich für den, der die Grundgesetze heidnischer und christlicher Lebensweise äusserlich verglich, die Ununterscheidbarkeit, welche unser Verfasser behauptet, und auch gerade die abstracte Ueberweltlichkeit, welche er allein dem Christenthum zu geben weiss. Man könnte sich zwar daran stossen, dass ja auch in nachconstantinischer Zeit das Bild, welches der Verfasser vom Christenthum entwirft, unvollständig sei und nur die Laienmoral treffe.[71]) Allein diese ist doch in der nachconstantinischen Kirche immer die Regel gewesen, das Mönchthum nur Ausnahme, und vom christlichen Leben der nachconstantinischen Zeit wiederum gerade die Seite nicht, welche sich da, wo sich Heidenthum und Christenthum maassen, zunächst hervordrängte. Ich erinnere z. B. an die zwei Bücher des christlichen Dichters Prudentius gegen Symmachus. Gewiss wird Niemand aus dieser Streitschrift, deren Verfasser ein älterer Zeitgenosse des Augustin und des Hieronymus war, und in welcher die Differenz zwischen heidnischem und christlichem Römer zur Frage zusammenzuschmelzen droht, ob der Christengott oder Victoria die Schlachten des römischen Reichs geschlagen, etwas von der Existenz des damals im Orient schon vollständig ausgebildeten und auch ins Abendland dringenden Mönchthums in der Kirche ahnen. So mag man sagen, dass auch vom Standpunkte der nachconstantinischen Zeit der Verfasser unseres Briefes das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum nur äusserlich und oberflächlich gezeichnet hätte, aber es wäre doch sein Bild immer von einer seiner Anschauung

---

[70]) Vgl. Euseb. Præp. I, 4. Athan. de incarn. c. 51.

[71]) Vgl. das doppelte Christenthum schon bei Euseb. Demonstr. I, 8.

wirklich gegenwärtigen Oberfläche abgenommen und diese wäre correct wiedergegeben.

Wenn wir uns ferner unter der Voraussetzung der herrschenden Ansicht über die Zeit unseres Briefes die Bedeutung nicht zurechtzulegen wussten, welche für ihn die paulinische Idee der Unfähigkeit des Menschen zu eigener Gerechtigkeit und noch dazu in vollständiger Vereinzelung und Loslösung von ihrer ursprünglichen Begründung bei Paulus hat, so kommen wir in jedem auf das zweite Jahrhundert folgenden Zeitalter damit eher zurecht. Es ist das Schicksal des Paulinismus gewesen, als Ganzes von Anbeginn an vielleicht nie in einem anderen Haupte zu existiren, als in dem seines Urhebers, jedenfalls schon im Laufe des ersten Jahrhunderts der Kirche zu Grunde zu gehen und fortan nur noch in einzelnen seiner Ideen, bald in dieser, bald in jener, neu aufzuleben, in späteren Jahrhunderten zum Theil gerade in solchen, welche in den ältesten sich aus dem Gesichtskreise der Gläubigen ganz verloren hatten. Thatsache und Ursachen des Unterganges, von denen jene für jeden Kundigen offen daliegt, diese schon oben angedeutet wurden, lassen wir hier bei Seite, nur das Wiederaufleben in der eigenthümlichen Weise, die wir eben bezeichneten, bedarf hier noch etwas näherer Erklärung. Die Möglichkeit solchen Wiederauflebens war gegeben mit dem Moment, als der neutestamentliche Kanon sich gegen Ende des zweiten Jahrhunderts festsetzte und auch den paulinischen Briefen oder doch ihrem Buchstaben durch Aufnahme eine ewige Gegenwärtigkeit in der Kirche gesichert war. Fortan gab es zwei Wege, auf welchen die Kirche wieder in den Besitz auch solcher einzelner paulinischer Ideen kommen konnte, die zunächst am meisten der Vergessenheit verfallen schienen: die theologische Wissenschaft und das praktische Bedürfniss. Die theologische Wissenschaft insofern, als, sobald der ganze Text der paulinischen Briefe die Würde eines geheiligten Buchstabens

erlangt hatte und damit gleichmässig ein Gegenstand der Schriftgelehrsamkeit geworden war, diese schon rein äusserlich auch an manchem paulinischen Wort nicht vorbei konnte, das bis dahin wie völlig zu Boden gefallen schien. So sehen wir schon bei den Vätern, bei welchen sich zuerst der Gebrauch des Neuen Testaments in umfassender Weise verfolgen lässt, Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian, manches Paulinische wieder auftauchen, was in der früheren Zeit des zweiten Jahrhunderts wie spurlos verschwunden erscheint. Noch mehr ist diess natürlich der Fall, als es nun in den theologischen Schulen Sitte wird, in fortlaufenden, an den Text sich Wort für Wort anschliessenden Commentaren die neutestamentlichen Bücher und damit auch die paulinischen Briefe zu erklären. Hierbei fällt kaum ein Wort zu Boden und selbst in die entlegensten und der Theologie der Zeit fremdesten Winkel der paulinischen Gedanken wird wenigstens einmal hineingeleuchtet. So tauchen denn schon in der schriftgelehrten Litteratur der Kirche allmählich alle paulinischen Begriffe an die Oberfläche empor. Aber immer kann diese Schriftgelehrsamkeit die paulinischen Ideen nur äusserlich wieder zu Tage fördern, — wie äusserlich die meisten von ihnen, weiss jeder Kenner der patristischen Exegese, — das Leben kann, zwar nicht der Gesammtheit jener Ideen in ihrem ursprünglichen Zusammenhange, — das ist auf jedem Wege und für immer unmöglich, — aber einzelnen unter ihnen nur das praktische Bedürfniss der Kirche wieder geben. Es kommen in ihrer Geschichte Momente, und in diesen Lagen der Dinge und Stimmungen der Menschen vor, in welchen bald diese, bald jene paulinische Idee, die bisher in der Kirche nur als todter und durchaus unverstandener Buchstabe existirte, plötzlich wieder eine lebendige Wahrheit wird. Nun hat es bekanntlich in der Kirche Momente, Lagen und Stimmungen gegeben, welche gerade gewissen Ideen der paulinischen Gesetzestheologie, die zunächst

durch ihre praktische Bedeutungslosigkeit und Unverständlichkeit dem tiefsten Todesschlaf verfallen waren und zu welchen auch die von unserem Briefe verwendete gehört, ein neues Leben gaben. Jedermann fällt hier aus der Geschichte der alten Kirche Augustin, aus der der ganzen die Reformationszeit als Beispiel ein, aber es giebt auch geringere Beispiele, wie jene frommen morgenländischen Mönche, Nilus und Marcus, welche die Ueberschätzung äusserlicher, mönchischer Heiligkeit auch auf Ideen aus diesem früh verlassenen Bereiche der paulinischen Theologie führte. So könnte denn auch unser Verfasser in einem jener späteren Jahrhunderte, vielleicht auf höchst individuellem Wege, durch eigene Erfahrung und dadurch bestimmtes Studium der Schrift dazu gekommen sein, sich mit der paulinischen Idee der Unfähigkeit des Menschen zu eigener Gerechtigkeit so zu erfüllen, dass sie ihm in der in seinem Briefe vorliegenden Weise zur Erklärung der Religionsgeschichte der Menschheit dienlich sein konnte. Jedenfalls hört, wenn wir unseren Brief in die nachconstantinische Zeit versetzen und die Art im Auge behalten, in welcher der Paulinismus in der Kirche überhaupt fortlebt, alles Räthselhafte auf, welches es für uns bei der gewöhnlichen Ansicht über die Zeit unseres Briefes hatte, gerade jene eben bezeichnete paulinische Idee, und überdiess in solcher Losgerissenheit von ihrer ursprünglichen Beziehung, zu einer Zeit auftauchen zu sehen, in welcher diese Idee sonst äusserst geringe Anerkennung genoss, der Streit um das mosaische Gesetz aber, aus welchem sie entsprungen war, sich noch nicht völlig entschieden hatte und sich mithin nicht so vergessen liess.

Endlich muss hier von der Christologie unseres Briefes ein Wort gesagt werden, von welcher wir bisher geschwiegen haben, weil, so auffällig sie im zweiten Jahrhundert wäre und so gewiss sie über Justin hinausgeht, sich doch ihre Unmöglichkeit in diesem Zeitalter nicht unbedingt behaupten lässt,

aber an dieser Stelle nicht schweigen können, wenn wir uns der Möglichkeit eines nachconstantinischen Ursprungs unseres Briefes nach allen Seiten versichern wollen. Wenn wir aber auch in den Aussagen des Verfassers über die Person Christi (c. 7 ff.,) nirgends die Terminologie der nicänischen und chalcedonensischen Theologie antreffen, — ein Umstand, der sich bei der vom Verfasser für seine Schrift einmal gewählten Form leicht genug erklärt, — so steht darin doch auch kein Wort, das sich nicht mit der strengsten Vorstellung von der gleich wesentlichen Gottheit des Vaters und des Sohnes vertrüge. Ja der Grundgedanke unseres Briefes, c. 7 ff., dass Gott sich nur durch sich selbst offenbaren könne, und es darum erst im Christenthum zu einer Offenbarung gekommen sei, gelangt zu seiner vollen Stringenz erst auf dem Standpunkt des Homousion und scheint wie auf dessen Boden erst gewachsen. Die im zweiten Jahrhundert besonders auffallenden Negationen von Christus: der allmächtige Gott habe selbst vom Himmel die Wahrheit und den heiligen und unfasslichen Logos unter die Menschen gestellt und in ihre Herzen gegründet, „nicht so, dass er, wie man vermuthen könnte, den Menschen irgend einen Diener, einen Engel oder einen Herrscher gesandt hätte, eines der Wesen, welche die irdischen Dinge in Ordnung halten, oder eines von denen, die mit der Verwaltung der himmlischen betraut sind, sondern den Künstler selbst, der das All bildete“ (*ἀλλ' αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων* c. 7), verstehen sich vom Standpunkt des nicänischen Homousion von selbst, und ebenso einfach fügen sich hier die christologischen Stellen unseres Briefes ein, welche man bisweilen mit der patripassianisirenden Ausdrucksweise einzelner älterer und am meisten gesteigerter Christologieen zusammengestellt hat,[72]) und in welchen für Christus die Gottheit selbst substituirt wird: das Christenthum

---

[72]) Clemens von Rom, Ignatius. S. noch Nitzsch a. a. O. S. 188 f.

zeige Gott selbst in der Welt gegenwärtig,[73]) er selbst habe kommen müssen, um den Menschen bekannt zu werden,[74]) er selbst habe unsere Sünden auf sich genommen.[75]) So kann man denn sagen, dass die Christologie des Briefes, haben wir uns sonst von seinem nachconstantinischen Ursprung überzeugt, weit entfernt, uns Verlegenheiten zu bereiten, uns nur entgegenkommt.

Nur eine Frage bleibt noch zu überlegen, welcher man bei der Datirung der christlichen Apologetik oft Bedeutung eingeräumt findet, und aus welcher manchem Leser vielleicht sehr scheinbare Bedenken gegen einen nachconstantinischen Ursprung unseres Briefes sich erheben könnten. Sollte man nicht meinen, dass eine Polemik, wie sie dieser gegen die vorchristlichen Religionen kehrt, nur einem Zeitalter angehören könne, in welchem der christliche Cultus selbst noch die einfachsten Formen hatte, nicht aber einem solchen, in welchem die Christen schon selbst Kirchen, einen Opfer- und Reliquiendienst und eine ausgebildete Festordnung besassen? Nichts

---

[73]) C. 7: *ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα, ταῦτα δύναμίς ἐστι θεοῦ, ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα.*

[74]) C. 8: *Τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων ἠπίστατο, τί ποτ' ἔστι θεὸς πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν; . . . . . . Αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν.*

[75]) C. 9 liest der handschriftliche Text: *ἀλλὰ ἐμακροθύμησεν, ἠνέσχετο, λέγων αὐτὸς· τὰς ἡμετέρας ἁμαρτίας ἀνεδέξατο·* (vgl. Jes. 53, 4. 11) *αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν.* In diesen Worten (in welchen Gott Subject ist) ist das durch *λέγων αὐτὸς* eingeleitete eigentliche, auf die angeführten Stellen des Jesaias anspielende Citat als solches kaum verständlich und in unserem Brief sonst ohne Beispiel. Höchst gewaltsam hilft sich aber Otto S. 93 (s. auch Snoeck S. 44), indem er nach Sylburg's Vermuthung die Worte *ἠνέσχετο — ἀνεδέξατο* als Glossem aus dem Text entfernt, überdiess in der Meinung, dass sich die Sätze „Gott habe selbst die Sünden der Menschen auf sich genommen" und „er habe selbst seinen Sohn als Lösegeld dafür hingegeben" widersprächen. Der Widerspruch ist keiner, der nicht einfach aus dem Begriff des Homousion flösse, das in den Worten sonst Anstössige aber beseitigt die Emendation Lachmann's *ἐλεῶν* für *λέγων* leichter als jene Ausstossung.

würde trügerischer sein als diese Meinung. Religionen pflegen sich im Rationalismus ihrer Kritik anderer durch analoge Verhältnisse im eigenen Gebiete nicht hemmen zu lassen, das Christenthum wenigstens thut es bis auf den heutigen Tag nicht. Dabei ist aber zuzugestehen, dass in der That alle sinnlichen Formen des Cultus in der christlichen Kirche nur unter einem Vorbehalt zugelassen werden, welcher ihre grundsätzliche Unterscheidung von den parallelen Formen des heidnischen und altjüdischen Cultus gestattet. Dieser Vorbehalt, — welcher, beiläufig bemerkt, für das Verhältniss des Christenthums zur Kunst von der entscheidendsten Bedeutung ist, — ist so stark, dass er selbst von Heiden anerkannt wird, zu einer Zeit, da diese einen sogar schon zur Ueppigkeit entwickelten Cultus der Christen vor sich haben, wie die oben S. 37 angeführte Stelle des Kaisers Julian durch die Art, wie sie christliche und jüdische Formen des Cultus auseinanderhält, beweist. Jedenfalls aber sprechen sich die christlichen Apologeten noch mit der ursprünglichen Unbefangenheit z. B. über den heidnischen Tempelbau aus, auch nachdem es längst christliche Kirchen giebt,[76]) und wie sich überhaupt eine ganz rationalistische Betrachtungsweise aller religiösen Cultusformen neben dem Bestehen der complicirtesten in der Kirche selbst erhält lehrt die Theologie namentlich auch der späteren Kirchenväter.[77])

Haben wir aber bisher ausschliesslich dem Inhalte des Briefes die Gründe für unsere Ansicht entnommen, dass er nicht mehr in die Zeit der eigentlich apologetischen Litteratur der alten Kirche gehören kann, obwohl er sich selbst in sie einreiht, so scheint an Einem Punkte wenigstens der Fictionscharacter unseres Briefes sich noch in äusserlicherer Weise zu

---

[76]) Vgl. Orig. c. Cels. VIII, 17. Arnob. VI, 3f. Prudent. c. Symmach. II, 245ff.

[77]) S. z. B. die Stellen des Chrysostomus und Hieronymus bei Rheinwald kirchl. Archäologie. Berl. 1830. S. 127. Anm. 12. u. S. 155f.

verrathen. Es ist diess das Verhältniss, welches zwischen den Fragen des Diognet und dem Inhalt der Schrift besteht. Diese Fragen (s. oben S. 1) geben nämlich keineswegs nur das äussere Schema ab, nach welchem der Verfasser seine Schrift anlegt, sondern zwischen ihnen und dieser besteht eine so innerliche Beziehung, dass man geradezu sagen kann, in den Fragen des Diognet stecke schon in nuce unsere ganze Schrift. Denn gerade ihre auffallendsten Grundgedanken: die unbedingte Coordinierung von Heidenthum und Judenthum dem Christenthum gegenüber und die Läugnung der Existenz einer Religion vor dem Christenthum, lägen schon beim Fragsteller vor. Schwerlich wird man, um bei dieser Thatsache die Echtheit des Briefes zu retten, zur Annahme einer Art von præstabilirter Harmonie zwischen den Standpunkten des heidnischen Fragers und des antwortenden Christen greifen mögen. Uns dagegen kann es in keiner Weise mehr befremden, die Willkürlichkeit der Form unserer Schrift an diesem Punkte unmittelbar zu Tage treten zu sehen, so dass c. 1 nicht sowohl der Heide fragt, sondern der Verfasser selbst seine Schrift anlegt, und zwischen c. 1 und dem Folgenden nicht das äussere Verhältniss von Frage und Antwort, sondern das innere von Plan und Ausführung besteht. Beiläufig sei noch bemerkt, dass eine Kritik unseres Briefes wohl auch mit der Frage beginnen könnte, ob ein Heide schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts so über das Christenthum fragen konnte, als eben erst für das Auge der Heiden Christenthum und Judenthum auseinanderzutreten begannen.

Noch eines kleinen Nebenumstandes, welchen unsere Hypothese verwenden kann, möge hier gedacht werden. Man hat schon oft bei dem Diognet unseres Briefes an den Mann dieses Namens gedacht, welchen der Kaiser Marc Aurel in seinen Selbstgesprächen (I, 6) unter seinen Lehrern erwähnt und welchem er unter Anderem seine Abkehr von allem Zauber-

wesen zu verdanken erklärt.[78]) Diess bleibt unter der Voraussetzung der gewöhnlichen Ansicht über unseren Brief, sobald an Justin als Verfasser nicht mehr gedacht wird, bei der Häufigkeit des Namens Diognet (s. Otto S. 48 f.) ein völlig undiscutirbarer Einfall. Nehmen wir aber an, dass unser Brief dem Justin untergeschoben ist, so giebt uns jener Lehrer des Mark Aurel eine ganz wahrscheinliche Erklärung der Adresse unseres Briefes an die Hand. Auch wenn dem Verfasser eine Apologie des Justin selbst nie in die Hände gekommen war, so konnte ihm doch schon aus der Kirchengeschichte des Eusebius bekannt sein, dass es Justin mit dem Kaiser Marc Aurel zu thun gehabt hatte, und ihm daher, wenn er sich auch für den Veranlasser des von ihm dem Justin untergelegten Sendschreibens nach einem Namen umsah, der eines Lehrers jenes weisen Kaisers nahe liegen.

Wenn wir nun aber bei der Hypothese stehen bleiben, dass der Brief an Diognet eine Fiction der nachconstantinischen Zeit der Kirche ist, in welcher ein Unbekannter seinen Gedanken über christliches Wesen die Form eines Sendschreibens des Apologeten Justin an den Lehrer Marc Aurels Diognet gegeben hat, so mag dieses Resultat manchem Leser gar zu viele Fragen offen zu lassen scheinen. Es soll auch hier nicht im Allgemeinen über die Möglichkeit abgesprochen werden, über Zeit und Zweck dieser Schrift zu bestimmteren Ansichten zu gelangen, so skeptisch man auch bei der grossen Kürze des Briefes, seiner ganzen Darstellungsweise und dem völligen Mangel an Leitung durch Tradition darüber denken darf. Anderen vielmehr würde diese Abhandlung gern zur Anregung dienen, mit Hülfe ihrer Kenntnisse den Versuch zu machen, zu genauerer Einsicht in die Ursprungsverhältnisse unseres Briefes, der auch als Fiction eines späteren Zeitalters nicht ohne

---

[78]) S. bei Otto S. 49 ff.

alles Interesse ist, vorzudringen, indem sie nur den Blick dabei weniger starr, als bisher üblich war, auf das zweite Jahrhundert gerichtet halten. Soll ich selbst eine Vermuthung über die Entstehung des Briefs wagen, so scheinen mir seine c. 6 durchklingenden Anschauungen über Askese (s. oben S. 52 f) und seine Verwerfung alles Opferdienstes, wie sie c. 3. vorliegt, überhaupt sein aller Religion gegenüber stark rationalistischer Standpunkt, wenn auch durch frühere Verhältnisse mannigfach vorbereitet, doch erst in die Zeit des 4. oder 5. Jahrhunderts zu weisen, in welcher sich eine fast totale Verquickung christlicher Anschauungen und der Metaphysik des sinkenden Alterthums in der christlichen Theologie vollzog. Die auffallend schroffe Behandlung des Judenthums in unserem Briefe könnte dann vielleicht durch Julians ihm geneigte und den Christen feindselige Stimmung veranlasst sein. Indessen behauptet will ich damit nichts haben, und namentlich möchte ich nicht durch Vermuthungen dieser Art das Schicksal der vorliegenden Arbeit irgend gefährden, deren Hauptresultat jedenfalls völlig unabhängig ist von der Möglichkeit seiner noch genaueren Fixirung. Wenn aber zu besorgen ist, dass gegen dieses Hauptresultat sich zunächst die Thatsache des besonderen und einstimmigen Beifalls erheben werde, welchen der Brief an Diognet als Schrift des zweiten Jahrhunderts bisher gefunden hat, so könnte unsere Kritik schon in sich selbst den Schlüssel zum Räthsel dieses Beifalls enthalten. Denn musste diese Kritik vor allem sich auf einen, man kann fast sagen, zum Modernen sich hinneigenden Character des Briefes gründen, so bliebe eben zu fragen übrig, wie viel Antheil am Gefallen, welches neuere Theologen am Brief an Diognet gefunden haben, die Freude gehabt hat, welche im zweiten Jahrhundert der Kirche sonst moderner Theologie so selten zu Theil wird: die Freude, sich selbst wiederzufinden.

Nachtrag zur Abhandlung über den pseudojustinischen Brief an Diognet.

Dass die in der vorstehenden Abhandlung ausgesprochenen Bedenken gegen das hohe Alter des Briefs an Diognet nicht so neu seien, wie ich selbst angenommen hatte, und ein englischer Bearbeiter der ältesten christlichen Litteratur darin mein Vorgänger gewesen sei, hat eine Notiz des Herrn Rob. Drummond in der Londoner kritischen Zeitschrift The Academy schon zur öffentlichen Kenntniss gebracht.[1] Da aber das Werk von J. Donaldson überhaupt ausserhalb Englands bis jetzt noch wenig bekannt geworden zu sein scheint, so wird, meine ich, manchem Leser meiner Abhandlung ein Auszug aus dem den Brief an Diognet betreffenden Abschnitte an dieser Stelle nicht unwillkommen sein.[2]

Da, wo in dem angeführten Werke im Zusammenhang der Besprechung der dem Justin beigelegten Schriften auch die des Briefes an Diognet ihre Stelle erhält, beginnt Donaldson mit einer Bemerkung über den gänzlichen Mangel an äusseren Zeugnissen über den Ursprung dieses Briefs (S. 126). Nach einer Uebersicht über dessen Inhalt und dogmatische Ansichten,

---

[1]) No. 69. (Apr. 1. 1873) p. 130.

[2]) Vgl. F. Donaldson A critical history of christian literature and doctrine from the death of the apostles to the Nicene council. Vol. II (Lond. 1866). p. 126 ff.

einer Lobpreisung seines Stils, — bei welcher Gelegenheit der Verfasser in den Eingangssätzen des Briefs eine Nachahmung des Eingangs der Demosthenischen Rede vom Kranze finden zu können meint (S. 134) — und einer kurzen Abweisung der gewöhnlichen auf die Bezeichnung der christlichen Religion als einer neuen, die Voraussetzung noch fortwährenden Bestehens des jüdischen Cultus und die Bemerkungen über die Verfolgung der Christen durch die Juden gestützten Ansicht über die Zeit des Briefs (S. 135f.), fährt der Verfasser fort: „Beim Versuch den Verfasser (des Briefs an Diognet) zu charakterisiren, finden wir uns in ein sehr seltsames Problem verwickelt. Stellen wir die Hauptpunkte zusammen: War der Verfasser ein Heidenchrist? Wenn er es war, wie konnte er die heidnische Religion so schief darstellen und sie für eine blosse Anbetung von Holz und Stein ausgeben? Nur die niedrigsten und gemeinsten Leute unter Griechen und Römern verrichteten vor den blossen stummen Idolen, welche vor ihnen standen, ihre Andacht. Alle Denkenden unter ihnen verehrten die Gottheiten vermittelst der Abbilder (εἴδωλα) und würden, ob sie gleich gelegentlich in Fetischismus gerathen sein mögen, die Anwendung einer solchen Vorstellung auf ihren Fall geringschätzig abgewiesen haben. Aber nicht nur diess war der Fall, sondern die grosse Mehrzahl der Heiden war dahin gekommen, dass sie nur einen sehr geringen Glauben an die einzelnen Theile der griechischen Mythologie hatten. Sie achteten und verehrten die Götter, aber sie glaubten nicht an die Geschichten, welche man von ihnen erzählte, und sie waren über die Vorstellung erhaben, dass ein Dienst, welcher Steinen erwiesen wurde, diese besonders verpflichtete. Und was konnte der Diognet sein, an welchen diese Argumentation sich wendet? War er ein Verehrer von Steinen? Viele christliche Schriftsteller führen dasselbe Argument gegen die heidnische Religion an, welches der Verfasser des Briefs vorbringt, aber sie führen es nur als einen

Theil ihrer Argumentation an, und zwar einen geringen Theil. Er begnügt sich damit allein, und deutet nichts von der alten Idee an, dass Daemone sich mit den Idolen verbanden und die ihren Bildern erwiesene Ehre oder Unehre empfanden.“

„War der Verfasser ein Judenchrist? Aber wie konnte er, wenn er es war, so vollständig bei der dunklen Seite des Judaismus stehen bleiben ohne ein einziges versöhnendes Wort? Konnte er so vollständig von der Religion seiner Väter sich weggewendet haben, um sie so gründlich zu verabscheuen und zu verachten. Und was müsste der Diognet gewesen sein, welcher besonders (μάλιστα) begierig war, über die Juden etwas zu hören, und welchem der Verfasser zu genügen meinte, indem er ihm über sie nur wenige Worte vernichtender Geringschätzung und Verachtung sagte? Wenn er Interesse für sie hatte und sie kannte, so hätten die Worte des Verfassers nichts weniger als einen günstigen Eindruck von seiner Redlichkeit hervorbringen müssen, und wenn sie ihm unbekannt waren, wie unehrlich war es vom Verfasser nur zu sagen, was er gesagt hat!“

„Was sollen wir ferner von einem Manne halten, welcher einen schönen griechischen Stil schreibt, und demzufolge hochgebildet gewesen sein muss, wenn er unüberlegte Schmähreden über alte griechische Philosophen ergiesst, indem er mit wenigen Sätzen über ihre Lösungen der Räthsel des Lebens weggeht, und mit offenbarem Behagen ihrer ewigen Verdammniss gedenkt? Unter anderen bemerkenswerthen Dingen in dieser Epistel sind folgende: Der Schreiber redet den Diognet an, aber im 2. Capitel, in der Beschreibung der Heiden, geht er von der 2. Person des Singular in die 2. des Plural über. Wenn er so thut, weil Diognet ein Heide war, so würde ihm Diognet nicht danken. „Diese Steine u. s. w., welche ihr Götter nennt, ihnen dient ihr, sie verehrt ihr und ihr werdet ihnen ganz ähnlich.“

„Der Schriftsteller selbst stellt die Behauptung auf, „dass weder Juden noch Griechen einen Grund für ihren Hass gegen

die Christen anzugeben wüssten.“ Es mag sein, dass sie nicht im Stande waren einen genügenden Grund anzugeben, aber jeder in den ersten Zeiten des Christenthums lebende Mensch musste wissen, dass beide hundert Gründe hatten, die Christen zu hassen. Der Verfasser giebt in der Folge einen Grund an, warum die Welt sie hasste, nämlich weil sie sich den Begierden der Welt widersetzten.“

„Der Verfasser identificirt sich niemals selbst mit den Christen. Er sagt an keiner Stelle „wir“, wenn er Christen meint, sondern von Anfang bis zum Ende nennt er sie Christen.“

„Ausser diesem Allen kommen mehrere Ausdrücke vor, welche mindestens wie fragwürdiges Griechisch aussehen: *τὴν θεοσέβειαν τῶν Χριστιανῶν μαθεῖν, ὑπερορᾶν κόσμον, γένος εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον, καινὸς ἄνθρωπος* ein besonderer Gebrauch von *φρόνησῃ* und von *ἐρέω, γεραίρειν, εὐδαιμονεῖν.*“ (S. 136—138).

Hierauf geht Donaldson kurz die verschiedenen Hypothesen, welche über die Person des Verfassers aufgestellt worden sind, sie alle, namentlich die Justin- und die Marcionhypothese, abweisend, durch (S. 138 ff.), giebt eine Notiz über die einzige damals noch vorhandene (Strassburger) Handschrift (S. 140) und gelangt hierbei zur Frage, ob diese Handschrift die vom ersten Herausgeber, H. Stephanus, benutzte war. Den einander widersprechenden Meinungen Otto's und Bunsens über diesen Punkt gegenüber wird bemerkt: „Beim Durchgehen der verschiedenen Lesarten haben wir die ausserordentlich grosse Anzahl glücklicher Conjecturen bemerkt, welche Stephanus gemacht zu haben behauptet, und welche bis auf den Buchstaben mit dem Strassburger Codex übereinstimmen. So im I. Capitel hatten das Apographon Beureri, wie Beurers Abschrift genannt wird, und die des Stephanus *ὥς*, Stephanus strich es aus, und es findet sich im Strassburger Codex nicht. Im 2. Capitel gab Stephanus als Lesart seiner Handschrift *τέλεον τε* ἐξομοιοῦσθε.* Er meinte, dass *αὐτοῖς* die Lücke ausfüllen würde. Das Apographon

Beureri hatte τέλεον δὲ αὐτοῖς, wobei das δὲ von einer anderen Hand eingeschaltet war. In der Strassburger Handschrift haben wir τέλεον δ'αὐτοῖς. Im selben Capitel gab Stephanus τὸ * λέγειν, woraus er und Beurer τὸ πλείω λέγειν machten, was der Strassburger Codex hat, „offenbar von der ersten Hand." (Otto.) Im 3. Capitel liest der Codex des Stephanus τῶν * τά. Stephanus ergänzt εἰς, „welches offenbar vom Strassburger Codex anerkannt wird." Im 4. Capitel las Stephanus οὐδὲν, aber schlug οὐδὲ oder οὐδενὸς vor: Der Strassburger Codex liest οὐδενός. Im selben Capitel las Stephanus μαρτυρ ** χλ **. Er conjicirte daraus die Lesart μαρτυριον χλεύης, und giebt Gründe dafür an, warum er nicht μαρτυρίαν braucht (propter affinitatem generis) und nicht χλευασμοῦ statt χλεύης (spatium breviori tantum vocabulo relictum erat). Die Strassburger Handschrift liest genau μαρτύριον χλεύης. Im selben Capitel gab Stephanus μ* und conjicirte μηνῶν, welches sich im Strassburger Codex findet. Im 5. Capitel edirte Stephanus ἀλλ' ** κοινήν. Er conjicirte οὐ κοινήν, welches sich im Strassburger Codex findet, von alter Hand, aber leicht überzogen. Im 7. Capitel liess Stephanus ἀληθῶσ weg, aber übersetzte es. Im selben Capitel fand Stephanus ά in seinem Manuscript und machte ἅγιον daraus, welches sich im Strassburger Codex findet. Im 8. Capitel gab Stephanus μεν * πῦρ heraus. Beurers Abschrift gab μὲν πῦρ ohne jede Lücke, Stephanus conjicirte τινες, welches sich im Strassburger Codex findet, wiewohl sehr verblasst.

„Das sind die wichtigsten Fälle von Begegnung. Man darf nicht vergessen, dass Stephanus mehrere Conjecturen machte, welche sich in der Strassburger Handschrift nicht finden. Wenn er diese Handschrift gebrauchte, ist es möglich ihn für ehrlich zu halten? Und wenn nicht, woher erhielt er sein Exemplar?"

„Ein Geheimniss jedenfalls scheint über diesem Brief und seinen Handschriften zu schweben. Die seltsamen Verschiedenheiten der Lesearten und der Umstand, dass Robertus

Stephanus, — welcher, wie sein Sohn sagt, die Handschrift hatte, — den Brief an Diognet nicht veröffentlichte, führten mich auf den Verdacht, dass der Brief an Diognet möglicherweise ein Erzeugniss des Henricus Stephanus selbst sein möchte. Wenn der Strassburger Codex so alt ist, wie man behauptet, so würde diese Ansicht vollständig widerlegt sein. Und selbst wenn er es nicht wäre, so soll man vorsichtig sein, wenn man irgend jemandem eine Fälschung zuschreibt. Ich bin geneigt es für wahrscheinlicher zu halten, dass einige von den Griechen, welche nach Italien herüberkamen, als sie die Türken bedrohten, diese Abhandlung geschrieben haben mögen, nicht sowohl in der Absicht ein Werk des Justin nachzubilden, als um eine gute Declamation im alten Stile zu schreiben. Aber es giebt keine zuverlässige Basis für irgend eine Theorie über dieses merkwürdige Erzeugniss." (S. 141 f.)

So der englische Kritiker, und wie der aufmerksame Leser gesehen haben wird, fehlt es meiner Kritik des Briefs an Diognet nicht an Berührungspunkten mit dieser etwas älteren Arbeit. Ja jetzt darf ich vielleicht gestehen, dass auch ich bereits bei der ersten Ausarbeitung meiner Abhandlung die Versuchung stark empfunden habe, den Brief an Diognet hypothetisch für ein Erzeugniss des ältesten Humanismus zu erklären, und nur mich vor Otto's Datirung der Strassburger Handschrift (s. oben S. 4) beugend, schwieg. Zwar Heinrich Stephanus dachte ich nicht ins Spiel zu ziehen, und meine Ansicht ergab sich mir auch keineswegs aus den Textbeobachtungen, auf welche sich Donaldson stützt, ich aber auch jetzt kein Gewicht legen kann, da, wenn man, — die Thatsache vorausgesetzt, dass Stephanus und Beurer dieselbe Handschrift benutzten, — von den Fällen, die Donaldson anführt, alle abzieht, in welchen Beurer gegen Stephanus zeugt, und der Text der Strassburger Handschrift nach Otto's genaueren Angaben undeutlich ist, nur der erste als räthselhaft zurückbleibt und an der einfachen Voraussetzung,

dass Stephanus und Beurer beide die Strassburger Handschrift benutzten, irre macht, aber freilich zugleich auch jeden Verdacht, wie den von Donaldson ausgesprochenen, auszuschliessen scheint, während er in den anderen zur Erklärung der Thatsachen mindestens nicht nöthig ist. Für mich war der stark gelehrtenhafte Eindruck des Briefes an Diognet bestimmend, namentlich die gelehrte Kenntniss, welche der Verfasser von der altkirchlichen Apologetik zu besitzen scheint.

Neben diesem unerwarteten Beistand, welchen meine Abhandlung seit ihrem ersten Erscheinen gefunden hat, hat es ihr an minder unerwartetem Widerspruch auch nicht gefehlt. Nur soviel bliebe ihr den Versuchen der Widerlegung gegenüber, welche ihr Hilgenfeld,[3]) Keim[4]) und Lipsius[5]) entgegengestellt haben, als Erfolg zu verzeichnen übrig, dass die gewöhnliche Ansicht, welche den Brief an Diognet an den Anfang des zweiten Jahrhunderts verlegt, der bisher vereinzelten, welche ihn in das Zeitalter Marc Aurels herabrückte, weichen zu wollen schiene. Warum ich aber durch die genannten Kritiker die ganze Frage kaum für irgendwie gefördert halten kann, will ich nun zu zeigen suchen.

Ich halte ihre Sache schon von vornherein durch das Zugeständniss für verloren, dass meine Abhandlung nicht blos das Illusorische der bisherigen Versuche, den Brief an Diognet zu datiren, aufgedeckt, sondern auch nachgewiesen habe, dass der Brief an Diognet aus der Art der sonst bekannten Apologetik des zweiten Jahrhunderts geschlagen sei. Ist dies wirklich der Fall, dann scheint mir die Vertheidigung der Entstehung dieses Briefs in dem eben bezeichneten Zeitalter eine verzweifelte zu sein, wenn man nur eine vollkommen helle Thatsache, welche ich zum Fundament meiner Kritik gemacht habe und ohne welche ich die Zuversicht

[3]) Zeitschrift für wiss. Theol. 1873. S. 270 ff.
[4]) Protest. Kirchenzeitung 1873. No. 13. 14.
[5]) Litterar. Centralbl. 1873. No. 40.

zu derselben gar nicht gefunden hätte, wie Hilgenfeld und Keim, vollkommen übersieht, oder, wie Lipsius, unvollkommen würdigt: die Thatsache des Mangels an Tradition über den Brief an Diognet. Die vollständige Ignorirung dieser Thatsache macht namentlich die Hilgenfeld'sche Abhandlung, wie ich zu meinem Bedauern sagen muss, zu einem Muster der Art den Brief an Diognet chronologisch zu fixiren, wie ich sie durch meine Abhandlung für die Zukunft unmöglich gemacht zu haben glaubte. Für Hilgenfeld ist es in der That so gleichgültig, dass es bis ins 13. Jahrhundert keine Spur von der Existenz des Briefs an Diognet giebt, dass er in seinem Versuch, ihn zu datiren nicht nur mit Stillschweigen darüber weggeht, sondern auch meiner Abhandlung wiederholt zum Vorwurf macht, an den Brief an Diognet „den Maassstab der gewöhnlichen Apologetik“ anzulegen. Wie soll aber in aller Welt von der strengen Anwendung dieses Maassstabs gerade bei einer Schrift nachgelassen werden, welche gar keinen sonst begründeten Anspruch hat sich ihm zu entziehen? Aber auch Keim macht es keinen Augenblick an seinen chronologischen Experimenten mit dem Brief an Diognet irre, dass sie in der Luft schweben, ja er sieht es nicht einmal. Auch ihm kommt es nicht in den Sinn den Ursprung des Briefs an Diognet im 2. Jahrhundert zunächst als das was er unzweifelhaft ist, nämlich als ein reines Vorurtheil, zu behandeln. Wie es denn, kurz gesagt, mit der Möglichkeit diesen Brief zu datiren, so lange es mit seiner Bezeugung sich so verhält, wie es zur Zeit noch der Fall ist, vermuthlich so stehen wird, dass seine Entstehung in irgend einem der auf das zweite folgenden, für unseren Blick helleren Jahrhunderte, vielleicht noch nachweisbar ist, niemals aber in dem hierzu viel zu dunklen zweiten, sollte der Brief selbst thatsächlich hineingehören und wollte man auch die Indicien eines späteren Ursprungs noch so niedrig schätzen. Wozu noch kommt, dass auch der Irrthum des Resultats solcher Bemühungen nur wenn

das 2. Jahrhundert in's Spiel gezogen wird aufhört harmlos zu sein, sofern das Bild aller späteren zu vollständig und in seinen Umrissen zu fest und sicher ist um durch ein so unbedeutendes Schriftchen, wie der Brief an Diognet, irgendwo verschoben zu werden, während jeder Kenner der älteren Kirchengeschichte weiss, wie viel Unfug damit noch im 2. Jahrhundert sich treiben liesse, bei den armseligen Tendenzen, welche gegenwärtig noch theologische Geschichtsschreibung zu beherrschen pflegen. Wer sich aber nur einigermaassen die Schwierigkeit der Aufgabe klar gemacht hat, einer Schrift ohne jede Stütze in der Tradition im 2. Jahrhundert ihren Ort nachzuweisen, der wird chronologische Versuche, wie die von Hilgenfeld und Keim, gar keiner Wiederlegung werth halten. Brauchten sie aber nicht einmal so starke eigene Schwächen zu haben um müssig zu sein: Welche Stärke können sie in der That in sich haben, wenn Keim dessen Versuch vielleicht noch der sorgfältigere ist, im 7. Capitel unseres Briefs „die abschliessendste Antwort auf seine wirkliche Zeit" findet, wo Gott um Christi Sendung willen mit einem König verglichen wird, „der seinen Sohn als König aussendet" (ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλέα ἔπεμψεν). Das soll die 176 beginnende Mitregentschaft des Commodus neben seinem Vater Marc Aurel voraussetzen, und „auch nicht annähernd eine ähnlich passende Constellation in der römischen Kaiserzeit zweiten Jahrhunderts und selbst folgender Jahrhunderte sich aufzeigen lassen." (S. 288). Allein gern kann man am Himmel der Weltgeschichte eine ähnliche „Constellation", d. h. die Aussendung eines Königssohnes durch seinen Vater, zu finden den Astronomen überlassen, da man wenigstens Historiker dazu kaum zu sein braucht. Und sollte überhaupt die Annahme gelten, dass der Phantasie des Verfassers unseres Briefes das in Rede stehende Bild nur unter einem ganz besonderen Gestirne aufgehen konnte, so ist ja schon von anderer Seite daran erinnert worden, dass die Parabel Matth. 21, 33 ff. seinem

Horizonte jedenfalls näher gelegen haben wird. So hätten wir denn wieder eine Stelle, welche allen Zeiten angehört, zum sichersten chronologischen Merkmal des Briefes an Diognet gemacht. Ja bedenken wir, dass Marc Aurel auch als er seine Herrschaft mit seinem Sohne theilte seine entlegensten Feldzüge in Person anführte, dass dem Sinn der Adoptionen und der Annahme von Mitregenten durch die Kaiser des 2. Jahrhunderts nichts ferner lag, als diese Mitregenten in die Ferne auszusenden, und der Mitregent überdies solche Sendung durchaus nicht als Statthalter des Kaisers zu übernehmen im Falle war, welches doch die Vorstellung ist, die dem Bilde unsers Briefes zu Grunde liegt: so darf man sogar behaupten, dass unter allen möglichen Verhältnissen, welche bei jenem Bilde vorgeschwebt haben könnten, an das des römischen Kaisers des 2. Jahrhunderts zu seinem mitregierenden Sohne am allerwenigsten zu denken ist, und der Verfasser des Briefs an Diognet, selbst wenn er im 2. Jahrhundert geschrieben hätte, am angeführten Orte davon nur abgesehen haben müsste.

Doch, wie gesagt, wäre Keim auch ein ebenso glücklicher Chronolog als er ein zuversichtlicher ist, wenn er das Jahr 178 n. Chr. auf das Titelblatt seiner jüngst erschienenen Ausgabe der Streitschrift des Celsus zu setzen nicht ansteht, so würde er doch mit allem was er beibringt in unserem Falle nicht leicht zum Ziele gelangen. Nur Lipsius betritt überhaupt erst den Weg, auf welchem die Widerlegung meiner Abhandlung zunächst zu suchen und vielleicht auch zu finden ist, indem er vor allem ein äusseres Zeugniss für die Zeit des Briefs an Diognet zu gewinnen sucht. Nur leider, dass dasselbe Vorurtheil, welches Hilgenfeld und Keim diesen Weg gar nicht finden liess, Lipsius verhindert ihn bis zu Ende zu gehen. Wir werden nämlich durch ihn auf eine Reihe von Stellen bei Tertullian aufmerksam gemacht, an deren Verwandtschaft mit Parallelen unseres Briefes eine Abhängigkeit des einen Schriftstellers vom

anderen folgen soll. Vergessen wir nun einmal alle Skepsis gegen solche Verwendung angeblicher Berührungen zweier Schriftsteller, mit welcher ein Uebermaass trauriger Erfahrungen jeden, welcher in der theologischen Kritik der altchristlichen Litteratur bewandert ist, erfüllt hat, lassen wir ferner alle von Lipsius angeführten Beispiele gelten, obwohl kein einziges schlagend ist, und auch solche, welche Gedanken betreffen, die auch sonst der christlichen Apologetik geläufig sind, so müsste doch Tertullian in der Geschichte der christlichen Litteratur vogelfrei sein, wenn wir uns bei der Erklärung von Lipsius beruhigen sollten, er „zweifle nicht, dass das Original nicht bei dem Plagiator Tertullian, sondern nur im Briefe an Diognet gefunden werden kann.“ Da diese Zuversicht nicht weiter begründet wird, bleibt uns nur übrig uns an den Grund zu halten, welcher in der Brandmarkung Tertullians als eines „Plagiators“ zu dämmern scheint. Nun ist einmal, wenn man der litterarischen Sitten der Zeit und namentlich der älteren Kirchenschriftsteller eingedenk bleibt, eine solche Bezeichnung des Tertullian auch durch alles, was wir von seinen litterarischen Entlehnungen wissen, durchaus nicht gerechtfertigt. Lassen wir aber auch Tertullian den hartgesottensten Plagiator sein, so wird doch die Erkenntniss hiervon in keinem Falle die Annahme von vornherein ausschliessen dürfen, dass er bei einem plagiatorischen Unternehmen einmal der leidende Theil gewesen sein könnte. Und diese Annahme würde in unserem Falle, — wenn die Alternative bestehender Abhängigkeit des einen Schriftstellers vom Andern zugestanden wird, — um so sorgfältiger zu erwägen sein, als nicht einmal das etwaige Bedenken gegen die Benutzung lateinischer Litteratur durch den Verfasser des Briefs an Diognet hier Statt hat, da es bekanntlich seit dem 4. Jahrhundert, vielleicht aber auch schon früher, eine griechische Uebersetzung mindestens des Apologeticus des Tertullian gegeben hat. Ein Verfahren, wie das von Lipsius eingeschlagene

aber wird man sich eben wieder nur aus der Zähigkeit des einmal bestehenden Vorurtheils einer Entstehung des Briefes an Diognet im 2. Jahrhundert erklären können.

Die Parallelen des Tertullian zu diesem Briefe bringen mich auf die Bestreitung meiner Abhandlung durch Parallelen aus der altchristlichen Apologetik überhaupt, welche namentlich von Keim angewendet wird, aber nur auf einem Missverstäniss beruht. Schon gethane Arbeit zu wiederholen konnte nicht der Zweck meiner Abhandlung sein. Darum konnte denn schon das ihr vorausgeschickte Litteraturverzeichniss zeigen, dass mir die Parallelen, welche einzelne Wendungen des Briefes an Diognet in der alten christlichen Apologetik haben — und über welche man sich besonders aus der Otto'schen Ausgabe unterrichten kann — nicht unbekannt waren, und dass ich sie, da ich sie nicht bestritt, gelten liess. Dass ich sie voraussetzte, habe ich auch einmal direct angedeutet (s. oben S. 43). Ja gerade die Verbindung enger Verwandschaft des Briefs an Diognet mit der apologetischen Litteratur in Einzelheiten mit der fundamentalen Divergenz der Methode und der Grundideen ist es, welche mir diesen Brief so verdächtig und eine Ansicht über seinen Ursprung wahrscheinlich zu machen scheint, wie die meine, nach welcher Form und Inhalt des Briefs ein zufälliges Verhältniss zu einander haben und die Parallelen des Briefs mit der Apologetik im Einzelnen zu seiner willkürlich gewählten Form gehören würden.

Mir geradezu unverständlich ist aber die Art, wie meine drei schon genannten Gegner die Stellen des Briefs an Diognet über die Verfolgungen gegen mich kehren, nach dem, was ich schon selbst über diesen Punkt in meiner Abhandlung bemerkt habe (s. oben S. 12 u. 56). Gerade diese Stellen fallen ja für mich ohne Weiteres ihrer historischen Form nach auf Seite des in unserem Brief willkürlich Fingirten, meinen Gegnern gelten sie als die deutlichsten Zeichen der Entstehung unseres

Briefes in der vorconstantinischen Märtyrerkirche. So weit aber werden wir doch auf beiden Seiten unsere Ansichten gegenseitig achten müssen, dass wir nicht verkennen, wie eben um diesen Punkt unser Streit sich dreht, und keine von beiden Ansichten an sich selbst die andere beseitigen kann. Meine Gegner müssten denn meinen, dass selbst der allgemeine Gedanke einer in der Welt verfolgten Kirche sich in nachconstantinischer Zeit gar nicht mehr fassen liess und also gar nicht dazu kommen konnte zu dieser Zeit noch die eine oder die andere besondere Form zu suchen. Nun weiss ich wohl, dass es ein ganz modernes angebliches Christenthum giebt, aus dessen Horizont jener Gedanke überhaupt verschwunden sein mag. Allein für so hochmodern habe ich den Brief an Diognet nicht ausgegeben, ob er mir gleich schon sehr modern erschienen ist. Will jemand Belege für etwas, was für jede einigermaassen lebendige Anschauung von der Kirchengeschichte gar keines solchen bedarf, so möge, weil die betreffende Parallele des Briefes an Diognet (c. 6. geg. Ende) besonders scheinbar specifisch vorconstantinisch ist, nur an die Worte, mit welchen Chrysostomus einmal nach seiner Rückkehr aus dem Exil eine Predigt begann, erinnert werden: „Die Kirche hört nicht auf angefeindet zu werden und zu siegen, Nachstellungen zu erfahren und heil daraus hervorzugehen, und je mehr man ihr nachstellt, um so mehr wächst sie.“[6])

Wenn endlich gegen meine Annahme einer Fiction beim Briefe an Diognet die Vollständigkeit aller möglichen Spuren einer solchen Fiction vermisst wird, man z. B. noch deutlichere Spuren der Nachbildung justinischer Schriften oder der nachconstantinischen Zeit verlangt, als sie vorliegen, so bin ich natürlich weit entfernt zu bestreiten, dass in beiden Beziehungen vom Verfasser

---

[6]) *οὐπαύεται ἡἐκκλησία πολεμουμένη καὶ νικῶσα, ἐπιβουλευομένη καὶ περιγινομένη. ὅσον ἄλλοι ἐπιβουλεύουσι τοσοῦτον αὕτη αὔξεται* (Homilia in Chananæam § 1. Opp. III, 432 Montf.)

pes Briefs an Diognet mehr hätte geleistet werden können. Nur beruhen alle Forderungen in dieser Beziehung immer schon auf Voraussetzungen über die Talente und Zwecke des Verfertigers unseres Briefes, welche ganz willkürlich sind. Auf diesen Punkt wir.dmit eine Bremerkung zurückzukehren bald noch Gelegenheit sein, hier sei nur noch der allgemeine Grundsatz ausgesprochen, dass man in einem Falle, wie dem unseren, vielmehr an die wirklich vorhandenen Spuren einer Fiction sich zu halten hat und von da aus, wenn man will, auf die Zwecke des Verfassers schliessen mag, nicht aber, umgekehrt verfahrend, sich zunächst aus lauter leeren Allgemeinheiten das Phantasiebild einer Fiction dieser Art entwerfen soll, welches man nun als Maasstab an die in Frage stehende Schrift anlegt.

An vielen untergeordneteren Punkten hätte ich den bisher bestrittenen Kritikern meiner Abhandlung noch zu widersprechen, wenn ich nicht besorgte schon mit dem Gesagten diese Antikritik über die Gebühr gedehnt zu haben. Was liegt ohnehin daran, wenn in diesem ganzen, verhältnissmässig geringfügigen Problem die Ansichten nicht leicht zusammenkommen, für den wenigstens, welcher meine Ueberzeugung theilt, dass auf dem Gebiet der Geschichte der alten christlichen Litteratur noch ziemlich alles zu thun ist? Es bleibt mir daher nur noch übrig es als eine dankenswerthe Correctur meiner Abhandlung anzuerkennen, wenn Keim mich an Tertullian Apol. c. 42 erinnert hat, eine Stelle, welche ich allerdings nicht übersehen durfte und nun oben S. 47 f. berücksichtigt habe, ohne freilich durch sie zur Zurücknahme meiner Behauptungen über das Verfahren der altchristlichen Apologetik in politischen Dingen mich veranlasst zu sehen. Hilgenfeld legt ein grosses Gewicht auf die *Praedicatio Petri*, allerdings ohne jede Berücksichtigung meiner Bedenken gegen die Anwendung dieser Stelle: immerhin habe ich sie jetzt oben S. 31 etwas ausführlicher betrachten zu müssen gemeint.

Gegen einen anderen Recensenten meiner Abhandlung aber glaube ich mir noch ein kurzes Wort gestatten zu müssen, welcher sich dazu anders stellt als die bisher genannten Bestreiter, und welchem ich diesen gegenüber allein zugestehen kann, den Zusammenhang der äusseren und der inneren Begründung meiner Kritik des Briefs an Diognet erfasst und begriffen zu haben, dass es sich im Streit über diesen Brief zunächst gar nicht um die Zeit seiner Entstehung handelt, sondern um seine Form, dass man zunächst gar nicht zu fragen hat ob er im zweiten oder in einem anderen Jahrhundert entstanden ist, da bei dem Mangel aller Tradition jede Ansicht über diesen Punkt zunächst sich nur auf ein unbegründetes Vorurtheil stützen kann, sondern ob seine apologetische Form echt oder willkürlich gewählt ist, eine Frage, deren Beantwortung sich natürlich nur aus Vergleichung der altkirchlichen Apologetik gewinnen lässt. In dieser Grundfrage widerspricht mir Zahn — die Anzeige dieses Gelehrten meine ich hier[7]) — und glaubt, wenn auch durch meine Abhandlung überzeugt, dass der Brief an Diognet nicht aus dem 2. Jahrhundert sein könne, doch in diesem Briefe eine wirklich apologetische, etwa zwischen 250 und 310 geschriebene Schrift sehen zu müssen. „Jede Fiction" — mit dieser Sentenz beleuchtet Zahn seine Ansicht — „hat ihren Zweck, und den durch keine deutlichen Indicien nahegelegten Verdacht einer Fiction auszusprechen, ohne einen Zweck derselben entdeckt zu haben und nachzuweisen, ist eine durch herrschende schlechte Gewohnheiten nicht zu entschuldigende Bequemlichkeit." Nun wüsste ich gern, welche Unbequemlichkeit es mir gemacht hätte, irgend welche Ansicht über die Zwecke des wirklichen Verfassers des Briefs an Diognet aufzustellen, wenn ich mir die Sache so leicht gemacht hätte wie mein Recensent, dessen Ansicht ich im Allgemeinen gar nicht un-

[7]) Götting. gel. Anz. 1873. St. 3. S. 106 ff.

bedingt als unmöglich abweisen möchte, welche indessen wie sie von ihm vorgetragen wird, wirklich nur auf dem dunklen, durch meine Abhandlung hervorgerufenen Gefühl zu beruhen scheint, dass für den Brief an Diognet als ernst gemeinte Apologie der späteste Termin für diese Litteratur noch am annehmbarsten wäre. Ohne sich auch nur im Geringsten um eine Vergleichung der späteren Apologetik zu bemühen, welche freilich nur zu dem Resultat geführt hätte, dass meine hauptsächlich von der apologetischen Litteratur des 2. Jahrhunderts abgezogene und gegen den Brief an Diognet gekehrte Characteristik grösstentheils auch von der späteren Apologetik gilt, begnügt sich Zahn mit der Möglichkeit, welche ihm eine oder zwei ganz allgemeine Bemerkungen über die von ihm bezeichnete Periode der Kirchengeschichte, — die wir übrigens wiederum besonders schlecht kennen — für die Ansetzung des Briefs an Diognet eröffnet. Von den zwei Forderungen Zahn's aber zur Aufstellung des Verdachts einer Fiction, hat meine Abhandlung die eine, — solchen Verdacht nicht ohne deutliche Indicien auszusprechen, — ebenso vollständig anerkannt, als die andere geringgeachtet. Ich habe darauf verzichtet, einen Zweck der von mir vermutheten Fiction nachzuweisen, und andere aufgefordert solchen zu suchen, indem ich ihnen dafür nicht blos, wie mich Zahn missversteht, das 4. Jahrhundert, sondern auch alle folgenden bis zu der durch die handschriftliche Ueberlieferung gezogenen Grenze offen liess. Vielmehr weiss ich, wie man aus dem Schluss meiner Abhandlung sehen kann (oben S. 74) auch jetzt noch nicht zu sagen, und bleibe gern vor der Schwierigkeit der Aufgabe stehen, unter allen Zwecken, die eine aus vollständiger Nacht im 13. Jahrhundert auftauchende apologetische Schrift haben kann, den wirklichen zu finden, ob ich gleich weiss, dass solche Zurückhaltung vor theologischen Richtern am wenigsten Gnade findet, weil es zu den Verkehrtheiten der Theologie

gehört, um gewisser, für ihre Dogmatik fundamentaler historischer Thatsachen willen, nicht anzuerkennen, dass es unlösbare historische Fragen giebt, und mithin alles, was sie in solchem Wahne stört, von sich abzuhalten. Was aber die Indicien betrifft, welche ich für den fictiven Character der apologetischen Form des Briefs an Diognet angeführt habe, so hat, so viel ich sehe, Zahn selbst, wenn er zugesteht, dass die Beurtheilung des Heidenthums in diesem Briefe im 2. Jahrhundert „am aller unwahrscheinlichsten" ist, für die des Judenthums selbst nur „nachconstantinische" Parallelen zu kennen scheint (S. 111) und endlich ebenfalls der Meinung ist, dass der Verfasser des Briefs an Diognet „nicht mehr in einem geistigen Kampf mit dem antiken Heidenthum steht", zu viel von der „Deutlichkeit" jener Indicien anerkannt, um nicht mit mir die Ansicht, dass der Brief an Diognet eine fingirte Apologie ist, für die wahrscheinlichere zu halten. Was Zahn sonst noch zur Deutlichkeit der Annahme einer Unterschiebung verlangt, kann nur anerkannt werden, wenn man das Maass unserer kritisch-historischen Einsichten ohne Weiteres auf Jahrhunderte, denen nichts ferner gelegen, überträgt, und hat die evidentesten Beispiele gegen sich. Blicken wir nur auf das von Zahn gerade nahe gelegte Beispiel des pseudojustinischen Briefs an Zenas und Serenus und die schon erwähnte pseudojustinische ἔκθεσις πίστεως. Jener hat freilich eine Grussüberschrift, welche Justin als den Schreiber nennt, diese knüpft wenigstens flüchtig an die apologetische Schriftstellerei des Justin an, sonst aber zeigen sich beide Schriften um den Schein des Justinischen völlig unbekümmert. Nun giebt aber Zahn selbst zu, dass eine Grussüberschrift, wie die des Briefs an Zenas und Serenus ursprünglich auch vor unserem Briefe gestanden haben könnte, als das Gegenstück zu den Eingangsworten der ἔκθεσις liesse sich die apologetische Form unseres Briefes betrachten — welche formellen Erfordernise an eine Unterschiebung erfüllt dann

aber der Brief an Diognet nicht, welche nicht auch jene anerkannt pseudojustinischen Schriften vermissen liessen? In Zahns Bemerkungen (S. 114) gegen meine Hinweisung auf die verdächtige Harmonie zwischen den Fragen des Diognet und den Grundideen des an ihn gerichteten Briefs (s. oben S. 72), glaube ich jedem Einsichtigen die Wahl überlassen zu können zwischen meiner Argumentation und dem Charactergemälde, welches Zahn, bekannte Spielereien der Commentatoren des Lucasevangeliums zum Muster nehmend, aus der Anrede κράτιστε herausspinnt. Weit beachtenswerther ist was Zahn S. 112 gegen meine Verwendung der handschriftlichen Ueberschrift des Briefs einwendet, indem er auf den Unterschied, welcher unter den Schriften der Strassburger Handschrift in der Beziehung zu Justin besteht, hinweist. Ich habe daher diesen von mir zu flüchtig behandelten Punkt in der Umarbeitung meiner Abhandlung oben S. 18 ff neuer und sorgfältigerer Erwägung unterzogen. Was ich ferner allein meinen konnte, wenn ich sagte, dass Justin noch keinen neutestamentlichen Kanon kenne, wird der oben S. 53 bestimmter gefasste Ausdruck nun deutlich machen. Der ganz ungehörigen und überdiess halb zurückgenommenen Insinuation gegenüber, dass bei meiner Kritik des Briefs an Diognet „auch das Interesse nicht ganz unwirksam gewesen zu sein scheine, einen unbequemen Zeugen für einige neutestamentliche Schriften aus der Zeit Hadrians oder gar Trajans loszuwerden“ kann ich meinen Recensenten nur versichern, dass theologische Tintenfische, welche im Streit über den Ursprung der neutestamentlichen Litteratur den selbst ganz unbezeugten Brief an Diognet als „Zeugen“ auftreten liessen, mich aus meiner Bequemlichkeit zu stören durchaus nicht vermöchten, da ich gegen sie nicht Ein Wort der Abweisung für nöthig halten würde, geschweige denn eine Abhandlung, wie die meine, welche denn auch vermuthlich für sie nicht geschrieben ist.

II.

Ueber die Gesetze der römischen Kaiser von Trajan bis Marc Aurel gegen die Christen und ihre Behandlung bei den Kirchenschriftstellern.

Wenn Lactanz einmal behauptet, dass die christliche Kirche während des hundertundfünfzigjährigen Zeitraums zwischen Domitian und Decius unter einer Reihe edler Fürsten vollständigen Friedens im römischen Reiche sich erfreut habe,[1] und Prudentius, ihn überbietend, diese Friedensperiode selbst über Domitian hinauf bis auf Nero reichen lässt,[2] anderwärts dagegen in der kirchlichen Litteratur die Meinung vorkommt, dass der römische Staat vor Constantin die Kirche zu verfolgen nie aufgehört habe, und die seit dem vierten Jahrhundert traditionelle Zählung von zehn Christenverfolgungen unter den römischen Kaisern nicht weniger als vier davon, nach einer anderen Zählung selbst fünf, in jene angebliche Friedenszeit fallen lässt, so liegt hier ein Streit der Tradition über die Christenverfolgungen im römischen Reiche vor, dessen Erklärung immer noch für die Kirchengeschichtsschreibung von Interesse ist, so sehr auch diese heutzutage mit Recht im Ganzen darüber hinaus zu sein meinen mag. Namentlich würde man

---

[1]) de mort. pers. 3, 4. 5. 4, 1.
[2]) adv. Symm. II, 669 ff.

irren, wollte man in der Meinung des Lactanz und des Prudentius etwa nur eine der vielen Extravaganzen eines geistreichen, aber in seiner Rede durchaus zügellosen Pamphletisten, oder die Ungenauigkeit eines durch seine Verse über sich selbst hinausgetriebenen Rhetoren suchen. So willkürlich ist sie keineswegs, da ihre Wurzeln tief in die älteste christliche Apologetik zurückreichen, und sie eng mit bedeutenden Complicationen des Verhältnisses der alten Kirche zum römischen Staat zusammenhängt.

Thatsächlich falsch freilich, falscher selbst, als noch immer unter Kirchenhistorikern allgemein zugestanden wird, ist die Meinung des Lactanz und des Prudentius. Bleiben wir nämlich bei der von Lactanz selbst angenommenen, und in der That ganz brauchbaren Periodisirung der Geschichte der Märtyrerkirche stehen, so werden wir von den drei Perioden dieser Geschichte die erste bis zum Regierungsantritt des Nerva, (96 n. Chr.), die zweite bis zu dem des Decius, und die dritte bis zu dem des Constantin reichen lassen. Versuchen wir nun diese drei Perioden in Bezug auf die Stellung, welche innerhalb derselben die christliche Kirche im römischen Staate einnimmt, vorläufig ganz allgemein zu characterisiren, so werden wir von der ersten Periode sagen müssen, dass sich darin der Christensekte zunächst der früh gegen sie erwachende Hass des heidnischen Volkes entgegenstellt, und nur zufällig, Dank der persönlichen Laune des einen und des anderen Machthabers, sich in seiner Feindschaft mit der Staatsgewalt begegnet. In der zweiten Periode sind bis zum Tode des Marc Aurel Volkshass und Staatsgewalt gegen die Christen verbunden, wobei die Staatsgewalt, indem sie dafür sorgt, dass der Kampf gegen die neue Sekte sich innerhalb der Schranken des Gesetzes halte, ihn nur um so mehr sanctionirt. Mit dem Tode des Marc Aurel erlahmt der Kampf während eines mehr als fünfzigjährigen Zeitraums, und als er nun in der dritten Periode

wieder aufgenommen wird, steht die Staatsgewalt allein gegen die Christen. Es ist nur noch eine Reihe politischer Reformatoren auf dem Throne, welche ihre Ausrottung sich zum Ziele setzt, und zu diesem Zweck die Leidenschaft des Volks zu schüren, nicht mehr zu dämpfen hat, bis die kalte Staatsklugheit Constantins den unter den obwaltenden Umständen politisch beschwerlichen Kampf aufgiebt. Sieht man aber die verschiedenen Stadien des Kampfes der alten Kirche mit dem römischen Staate so an, so ist klar, dass jener Ansicht des Lactanz und des Prudentius vorzuwerfen ist nicht blos einfache Blindheit gegen das mittlere, sondern in gewissem Sinne selbst Umkehrung seines wahren Verhältnisses zum ersten, sofern dieses in seiner Bedeutung ebenso überschätzt ist, wie jenes unterschätzt, und die Feindschaft des heidnischen Staates vorzugsweise durch eine Periode repräsentirt sein soll, in welcher im eigentlichen Sinne von Verfolgung der Kirche noch gar nicht die Rede sein kann, während das Stadium des Kampfes, in welchem dieser für die Kirche am gefährlichsten war als eine Periode höchster Gunst ihres Gegners gelten soll.

Schon diese kritischen Bemerkungen über die Angaben des Lactanz und des Prudentius setzen indessen ein Einverständniss über den Character der Christenverfolgungen im römischen Reiche voraus, welches in dieser Allgemeinheit, wie schon angedeutet wurde, noch nicht unbedingt besteht. Es liegt ihnen wenigstens eine Auffassung der sogenannten Christenverfolgungen des Nero und des Domitian zu Grunde, welche noch immer Mühe hat sich in der Kirchengeschichtschreibung freie Bahn zu machen, wie sie denn auch nicht nur einen einzelnen Zweig der kirchlichen Tradition, — etwa nur jene Berichte des Lactanz und des Prudentius — sondern den Hauptstamm derselben gegen sich hat. Zur Verständigung über diesen Punkt sind daher zunächst noch einige Worte den Betrachtungen dieser

Abhandlung, welche den Verfolgungen des zweiten Jahrhunderts gelten, vorauszuschicken.

Der Anschauung der späteren, im römischen Reiche anerkannten Kirche, stellte sich überhaupt die Reihe der Verfolgungen, welche sie zu bestehen gehabt hatte, weniger unter dem Gegensatz von Staat und Kirche, als unter dem weiteren von Welt und Kirche dar, und diesem ordneten sich die Verfolgungen unter Nero und Domitian natürlich nicht anders als alle späteren unter. Daher denn ihre unbedenkliche, aber schon verwirrende Coordinierung mit diesen in der seit dem vierten Jahrhundert traditionellen Zählung von zehn Christenverfolgungen im römischen Reiche. Hat aber der kirchlichen Tradition schon die Neigung gefehlt die Christenverfolgungen des Nero und des Domitian und die späteren auseinanderzuhalten, so hat es ihr vollends fern gelegen gerade diese Verfolgungen in den Schatten zu stellen. Dazu standen sie im Bilde der Kämpfe der vorconstantinischen Märtyrerkirche, welches der Phantasie der Gläubigen vorschwebte, viel zu sehr im Vordergrunde. Nicht nur weil es auf jeden Fall die ersten Verfolgungen waren, welche die Kirche erfahren hatte, sondern auch um der Legende willen, welche von den höchsten Aposteln, Petrus, Paulus und Johannes als ihren Opfern erzählte, und endlich nicht am wenigsten wegen der lebendigen Gegenwärtigkeit ihrer Schrecken in der Apocalypse. Diese besondere Eindringlichkeit der Bilder der neronischen und domitianischen Christenverfolgung in der kirchlichen Geschichtschreibung darf man nicht vergessen, wenn man es verstehen will, dass es immer noch Schwierigkeit hat, die Vorstellungen von diesen Verfolgungen in den richtigen Dimensionen zu halten, und dass überhaupt so lange die jetzt immerhin schon als festgestellt anzusehende Thatsache verhüllt bleiben konnte, dass die eben genannten ersten Conflicte der Christengemeinde im römischen Staate des principiellen Interesses für die Frage nach der Stellung der Kirche in diesem Staate noch gänzlich entbehren,

welches erst die durch Trajan begründeten Massregeln haben. Zufällig vielmehr ist in diesem Sinn sowohl die neronische wie die domitianische Christenverfolgung. Beide sind aus einer Fürstenlaune hervorgegangen von der Art, wie sie damals Jedermann im Reiche bedrohte; was die Kaiser dabei gegen die Christen unternommen haben, ist durchaus local veranlasst gewesen und local beschränkt geblieben und entscheidet über die Stellung, welche das Christenthum im Reiche einnehmen sollte, an sich selbst durchaus nichts. Nero, so viel ist aus dem Bericht des Tacitus deutlich, welches auch sonst dessen Räthsel sein mögen, hat nur einen gegen die Christen in Rom bestehenden Volkshass für seine Zwecke benutzt, Domitian ist höchst wahrscheinlich durch Verhältnisse in seiner eigenen Familie bewogen worden, seinen argwöhnischen Sinn unter Anderem auch gegen die Secte der Christen zu kehren. Nero greift dabei mit seinen Maassregeln über die Stadt Rom nicht hinaus, Domitian nur durch eine in Palästina vorgenommene Verhörung von Nachkommen der Familie Jesu, welche keine Folgen hatte. Ueber die Bedeutungslosigkeit des von Domitian Unternommenen sind denn auch die ältesten Gewährsmänner selbst nicht im Zweifel, wenn sie doch nur von einem blossen, bald aufgegebenen Versuch der Verfolgung reden,[3]) und ihr Zeugniss ist um so werthvoller, als sie aus Gründen, welche der weitere Verlauf dieser Abhandlung deutlich machen soll, nichts weniger als von der Tendenz geleitet gewesen sein können, die domitianische Christenverfolgung herabzudrücken. Aber auch in Betreff der neronischen Verfolgung scheint noch Tertullian das deutliche Bewusstsein zu haben, dass sie nur die Christen der Stadt Rom getroffen hat,[4]) ja noch Sulpicius Severus ebenso deutlich sie von den späteren gesetzlichen Maassregeln gegen die Christen

[3]) Hegesipp bei Eus. Kg. III, 20, 5. Tertull. Apol. c. 5 vgl. Eus. a. a. O. § 9.

[4]) Scorp. c. 15.

zu unterscheiden,[5]) während erst im 5. Jahrhundert die ausdrückliche Behauptung einer von Nero durch sein ganzes Reich ausgeschriebenen Verfolgung auftaucht,[6]) wenn auch durch die Art wie bei Lactanz die Umrisse der ganzen Begebenheit phantastisch erweitert sind,[7]) eine solche Ansicht schon vorbereitet ist. Daher sollte doch der alte Streit über die Ausdehnung der neronischen Christenverfolgung[8]) endlich ruhen. Diese hängt ja ganz an der zufälligen Verwickelung der Christen in den Brand der Stadt, und eben darin ist ebenso ihr localer Character wie ihre principielle Gleichgültigkeit begründet. Das Richtige hierüber giebt in der Hauptsache schon Voltaire,[9]) dessen Ansicht Chateaubriand eine ebenso thörichte als gehässige Polemik entgegensetzte.[10]) Inschriften haben schon in früheren Stadien des Streits Verwirrung gestiftet. Eine Inschrift ist es wiederum, auf welche besonders der neueste, wahrhaft abenteuerliche Versuch de Rossi's der neronischen Christenverfolgung einen allgemeinen Character zu geben, sich stützt,[11]) welcher aber den eigenen Theorien des Verfassers über die Legalität des Christenthums in Rom bis Trajan nur widerspricht und in der That überhaupt am Besten gar nicht ernst zu nehmen und nur als ein Stück des Schutzdaches zu betrachten sein wird, unter welchem allein ein Römling der historischen Erkenntniss der Anfänge der römischen Kirche auch ernstere Dienste zu leisten in der Lage ist. Es hat übrigens gleich an

---

[5]) Chron. II, 29, 3: Hoc initio in Christianos saevire coeptum. Post etiam datis legibus religio vetabatur palamque edictis propositis Christianum esse non licebat.

[6]) Oros. hist. VII, 17.

[7]) a. a. O. 2, 6.

[8]) s. Gieseler Lehrb. der Kg. I, 1. S. 107. n. 5 (4. Aufl.).

[9]) Essai sur l'esprit et les moeurs des nations II, 106 (Paris 1804).

[10]) Génie du christianisme. Paris 1803. IV, 504 ff.

[11]) Bullettino di archeol. crist. 1865 p. 93 ff. (vgl. Revue archéologique Nouv. sér. XIII, 234 f.).

einer vortrefflichen Widerlegung de Rossi's nicht gefehlt,[12]) inzwischen aber ist durch neue Lesung der ihm vorliegenden Inschrift alles was daraus für die neronische Christenverfolgung zu entnehmen ist, auf die Folgerungen zusammengeschmolzen, die man aus den an eine Wand in Pompeji gezeichneten Buchstaben HRISTIAN ziehen mag:[13]) die Argumente aber, welche die Ausdehnung der neronischen Verfolgung auch auf die Provinzen des Reiches ausschliessen, sind in der neuesten Darstellung der Regierung des Nero so vollständig zusammengestellt worden, dass ihre fernere Erörterung kaum noch nöthig sein wird.[14])

Ohnehin wuchs ja die Christengemeinde im römischen Reiche vor den sonst geltenden Vereinsgesetzen zunächst zweifach geschützt auf: unter dem Schutze der gesetzlichen Freigebung der jüdischen Religion, welcher gegenüber die Toleranz heidnischer Religionsgesetzgebung, wenn auch nicht ohne Schwanken, sich fortwährend behauptet hatte, und — woran anschaulich und eindringlich wieder erinnert zu haben ein namhaftes Verdienst de Rossi's ist — unter dem ferneren Schutze der besonderen Heiligkeit, welche die römische Gesetzgebung der Todtenbestattung und ihren Stätten zuerkannte, und vor welcher selbst die sonst so argwöhnische Vereinsgesetzgebung der ersten römischen Kaiser stehen blieb. Von diesem doppelten Schutze deckte freilich die Heiligkeit der Grabstätten nur den todten Christen und dieser Schutz erwies sich in seiner beschränkteren Wirkungssphäre der Natur der Sache nach als der bei Weitem dauerhaftere, da er bis tief in das dritte Jahr-

[12]) S. Aubé, De la légalité du christianisme dans l'empire romain pendant le Ier siècle (Comptes rendus de l'acad. des inscr. et belles lettres. Année 1866. p. 187 ff.)

[13]) S. Friedländer Darstellungen aus der Sittengesch. Roms, Th. 3 (Leipz. 1871), S. 529.

[14]) Vgl. Herm. Schiller, Gesch. des röm. Kaiserreichs unter der Regierung des Nero. Berlin 1872. S. 437 ff.

hundert hinein die christlichen Coemeterien unantastbar gemacht hat, nachdem schon längst die christliche Religion verboten und ihrem Bekenner als Lebendem der Schutz des Rechts entzogen war. Als Lebenden aber sicherte den Christen zunächst die Hülle des Judenthums, in welcher seine Religion in die Welt trat, und es fragt sich hier nur, wann der Schutz, welchen die römische Gesetzgebung der jüdischen Religion gewährte für den Christen versagte, was auf die andere Frage hinausläuft: wann für den römischen Staat Christenthum und Judenthum auseinanderzutreten begannen. Dass diess bis gegen den Ausgang des ersten Jahrhunderts nicht geschehen war, das beweisen uns gerade auch die spärlichen Einzelheiten, welche uns von den Verfolgungen unter Nero und Domitian bekannt sind, und da insbesondere auch die Maassregeln des Domitian noch sehr deutlich Judenthum und Christenthum zusammenwerfen und gemeinschaftlich treffen, so haben wir auch kein Recht anzunehmen, dass die Aufhebung dieser Maassregeln unter Nerva jenes Band zwischen Christenthum und Judenthum gelöst, und die Christen in irgend einem besonderen und in einem anderen Sinne als die Juden vom Drucke der domitianischen Herrschaft befreit haben. Vielmehr kann es auch nur eine Folge der starken optischen Täuschung, unter welcher Lactanz an dem schon angeführten Orte die Christenverfolgungen betrachtet, sein, wenn er mit der Wegräumung der Regierungsgrundsätze des Domitian eine Periode nie dagewesener Blüthe für die christliche Kirche im römischen Staate beginnen lässt.[15]) Gerade mit dieser Auffassung sind die wahren Verhältnisse wieder auf den Kopf gestellt, sofern zwar von besonderen Maassregeln gegen die Christen unter Nerva selbst nichts bekannt ist, seine Reformen aber unmittelbar die Regierung einleiteten, unter welcher nun allerdings die Staatsgesetzgebung

[15]) A. a. O. 3, 4: Rescissis igitur actis tyranni, non modo in statum pristinum ecclesia restituta est, sed etiam multo clarius ac floridius enituit.

die Christen zum Gegenstande ihrer besonderen Aufmerksamkeit machte, indem sie sie aber von den Juden unterschied, diese Unterscheidung nicht zu ihren Gunsten vornahm, sondern sofort gegen sie kehrte. Bleiben wir aber zunächst bei der Thatsache noch etwas stehen, dass es für die Lenker des römischen Staats mehr als eines halben Jahrhunderts bedurft hat, bis sie auch nur die Thatsache des besonderen Wesens der Christensekte erfassten.

Für den, welcher die damalige allgemeine Lage der Dinge und die Eigenthümlichkeit des mit der Christensekte dem römischen Staate gegebenen Problems überlegt, kann die Länge dieser Periode der Unsicherheit nichts weniger als auffallend sein. Vielmehr hätte es bei der Tiefe der ursprünglichen Verflechtung der Christensekte und ihres Glaubens mit dem Judenthum noch viel länger dauern mögen, bis sie sich auch für das Auge der draussen stehenden Heiden davon loslöste, wenn nicht besondere Umstände diese Loslösung beschleunigt hätten. Solcher aber sind es hauptsächlich zwei gewesen: die ausserordentliche Rapidität der Zurückdrängung der jüdischen Nationalität in der Christengemeinde, und die Gleichzeitigkeit der Vernichtung der politischen Existenz derselben Nationalität durch das römische Imperium.

Als die Christen unter dem Volke, von welchem sie ausgegangen waren, ihren Anhang sich kaum vermehren sahen, dagegen unter Heiden Erfolge hatten, welche — der später genauer einzusehende Bericht des Plinius beweist es am anschaulichsten — alle ähnlichen Erfolge des jüdischen Proselytismus in Schatten stellten, mussten die geborenen Heiden in der Christensekte bald so überwiegen, dass schon dadurch ein Urtheil wankend werden musste, welches diese Sekte mit der jüdischen völlig zusammengeworfen hatte. Fanden aber die Christen ihre ersten und leidenschaftlichsten Gegner der Natur der Sache nach unter Juden, so ergab sich als natürliche Folge

des so raschen Ueberwiegens des heidenchristlichen Elements in der Christengemeinde der ausserordentlich scharfe nationale Antijudaismus, welcher dem grössten Theile der ältesten christlichen Litteratur eigen ist. Gegen jüdische Gewaltthat aber war den Christen der römische Staat und sein Gesetz ein natürlicher Beschützer; und haben wir auch von dieser Art den römischen Staat in christlichen Kreisen zu betrachten besonders an der Apostelgeschichte und den ältesten christlichen Apologeten erst aus dem 2. Jahrhunderte anschauliche Beispiele,[16]) so beweist doch die grosse Energie, welche diese Betrachtungsart in den genannten Schriften hat, dass sie in der christlichen Gemeinde sich schon seit geraumer Zeit verbreitet haben muss, unter deren als Heiden geborenen Gliedern ihr ja die natürlichste Empfänglichkeit entgegenkam. Schon aus dieser Stellung der Christen zwischen Juden und Römern müssen sich Verhältnisse ergeben haben, welche die römischen Staatsbehörden an dem zunächst unbesehen angenommenen rein jüdischen Charakter der Christensekte irre machten. Vollends wird diess aber der Fall gewesen sein, als die Christengemeinde durch die mit ihrer ersten Ausbreitung gleichzeitigen Kämpfe, welche im J. 70 zur Zerstörung Jerusalems und einige sechzig Jahre darauf zur vollständigen Vernichtung des jüdischen Staatswesens führten, eine besonders ausgezeichnete Gelegenheit erhielt, ihre Selbstständigkeit dem Judenthum gegenüber den Römern zu manifestiren.

Nicht dass es sich für die Christen damals darum gehandelt hätte, in einem Kampfe, welcher sie für sich nichts anging, förmlich Partei zu nehmen; nur von der Stellung ist die Rede, welche das natürliche Ergebniss der Verhältnisse für eine Sekte war, die, mochte sie an sich der Politik noch so entfremdet

---

[16]) Vgl. was von mir schon in Hilgenfeld's Zeitschr. für wissens. Theol. 1872 S. 338 ff. zusammengestellt wurde.

sein, grösstentheils aus geborenen Heiden bestand und unter den Juden ihre entschiedensten Feinde hatte. Nun würden wir ja jedenfalls über die zwei ersten Jahrhunderte des Christenthums überhaupt viel mehr wissen, als es der Fall ist, wenn uns irgend welche directe Ueberlieferung darüber vorläge, wie sich die Christen dieses Zeitalters zu den jüdischen Kriegen verhalten haben. Dass sie sich dabei, soweit sie Veranlassung gehabt haben, sich eine Stellung zu geben, schon sehr früh auf den Standpunkt der Römer gestellt haben, leuchtet dennoch besonders aus zwei Thatsachen unzweifelhaft hervor. Die eine ist die Verwandlung der jerusalemischen Gemeinde aus einer judenchristlichen in eine heidenchristliche mit der Gründung von Aelia Capitolina durch Hadrian (138 n. Chr.):[17]) überhaupt eine historisch sehr bedeutsame Thatsache, indem hier wie es scheint zum ersten Male eine Waffenthat des römischen Staates eine förderliche Bedeutung für die Geschichte der Kirche hat, so dass man schon an diesem Punkte den späteren Bund der Kirche und des römischen Staates deutlich keimen sehen kann. Es versteht sich aber von selbst, dass die politische That der Römer niemals für die christliche Gemeinde eine solche Bedeutung erlangen konnte, wenn diese nicht in ihrer damals schon maassgebenden heidenchristlichen Majorität von der jüdischen Betrachtungsweise der Verwandlung Jerusalems in eine heidnische Stadt sich schon so vollständig losgelöst und die der Römer so vollständig angeeignet hatte, dass sie die letztere selbst gegen die im Judenthum geborenen Genossen des eigenen Glaubens behauptete; mit anderen Worten, wenn nicht jede Solidarität der Christengemeinde mit den Juden als Nation aufgehoben war. Wie sehr man aber mit einer solchen Ansicht von der Sache im Gedankenkreise des ältesten Christenthums

[17]) Eus. Kg. IV, 6, 4. Vgl. 5, 2. Dem. evang. III, 5, 109. Sulpic. Sever. Chron. II, 31, 4 ff.

bleibt, das zeigt uns unmittelbar die bekannte Auffassung, welche die Gründung von Aelia Capitolina im Briefe des Barnabas findet, nach der wahrscheinlichsten Deutung einer Stelle seines 16. Capitels, noch besser die Auffassung der jüdischen Kriege, welche zu Grunde liegt, wenn Justin der Märtyrer die römischen Kaiser in apologetischer Absicht daran erinnert, dass der Verlust der politischen Selbstständigkeit der Juden an die Römer mit der Geburt Christi zusammenfalle,[18]) und der etwas jüngere Apologet Melito von Sardes sich an einer Stelle, welche weiter unten ausführlicher zu betrachten sein wird, sich ganz ähnlich über die Solidarität der Geschicke der Kirche und der römischen Kaiserherrschaft ausspricht.[19]) Die zweite Thatsache aber, welche wir hier zu erwähnen haben, ist die christliche Ansicht über die Zerstörung Jerusalems durch Titus. Ihr zufolge erscheinen die Römer bei dieser Zerstörung als die Werkzeuge Gottes, welcher mit diesem Strafgericht an den Juden namentlich den Frevel der Kreuzigung Christi rächt. Das ist die Ansicht, welche man z. B. bei Eusebius fixirt finden kann,[20]) und welche eine Art Gipfel in der Darstellung der Regierungszeit des Vespasian und Titus bei dem ersten kirchlichen Beschreiber der Profangeschichte des Römerreichs erreicht. Hier erscheinen die Regierungen jener Ueberwinder der Juden als eine Art Glanzzeit der Kaiserperiode der römischen Geschichte.[21]) Daneben aber ist der Bericht von abweichender Tendenz bei Sulpicius Severus, nach welchem Titus die Zerstörung des Tempels beschlossen hätte, um auch dem mit

---

[18]) Apol. I, 32. p. 73 C. Vgl. c. 63. p. 96 D.

[19]) Vgl. Euseb. Kg. IV, 26, 7.

[20]) Kg. III, 5, 3. 6. 7.

[21]) Orosius Hist. VII, 9. Man beachte hier z. B. auch die Flüchtigkeit, mit welcher Orosius seinem sonstigen Verfahren gegenüber, dem bei Trajan z. B. (Hist. VII, 12), über die mancherlei öffentlichen Calamitäten weggeht, welche die Regierung des Titus heimsuchten. S. Merivale History of the Romans under the Empire VII, 58.

dem Judenthum verbundenen Christenthum an's Leben zu gehen,[22]) unter diesen späteren Kirchenschriftstellern so vollständig isolirt, dass auch von dieser Seite die neuerdings auf ganz andere Grundlage gestellte Hypothese sich bestätigt, Sulpicius Severus schreibe dort die Historien des Tacitus aus.[23]) Hieran kann uns am wenigsten irre machen, dass der Verfasser bei Hadrians Unternehmen gegen Jerusalem, Aehnliches wiederholend, auch diesem Kaiser die Absicht unterlegt loci injuria den Christenglauben zu vernichten,[24]) da es vielmehr ganz wahrscheinlich ist, er werde nur an der späteren Stelle ein Motiv willkührlich und auf eigene Verantwortung wiederholen, in dessen Besitz er an der früheren nur durch Entlehnung gekommen war. So wird man vollends die Sache sich denken müssen, wenn doch aus einer anderen Stelle der Chronik des Sulpicius Severus hervorgeht, dass er für seine Person nicht daran denkt die traditionelle Auffassung der Zerstörung Jerusalems in der Kirche aufzugeben.[25]) Man würde aber sehr irren, wenn man diese Auffassung als eine diesen späteren Schriftstellern eigenthümliche ansehen wollte, in deren Zeitalter sie auch höchstens als Hirngespinnst der theologischen Dogmatik hätte entstehen können. Vielmehr hat man schon in die fernste Urzeit der Kirche zurückzugehen um auf eine andere zu stossen. Im Matthäusevangelium nämlich (24, 14 ff) ist das mit der Zerstörung Jerusalems über Judäa hereinbrechende Geschick noch ein Schlag, welcher die ganze Welt mit trifft, und mit dem Ende Israels beginnt hier das Ende aller Dinge überhaupt. Allein schon im Lucasevangelium (c. 21) beginnt diese Auffassung der traditionell gewordenen zu

[22]) II, 30, 6. 7.
[23]) S. J. Bernays Ueber die Chronik des Sulp. Sev. Berl. 1861. S. 51 ff.
[24]) Chron. II, 31, 3.
[25]) II, 30, 8.

weichen,[26]) und die Anwendung welche Justin der Märtyrer von dieser letzteren — ganz wie später Athanasius und Chrysostomus[27]) — macht, wenn er aus dem Untergang der jüdischen Cultusstätte die Endlichkeit (τὸ πρόσκαιρον) des jüdischen Cultus folgert,[28]) beweist, dass sie zu seiner Zeit christlichen Lehrern ganz geläufig gewesen sein muss, und überhebt uns der Nothwendigkeit noch mehrere Stellen, welche sie voraussetzen, durchzugehen.[29])

Bei dieser Stellung der Christensekte in den letzten Kämpfen der Römer mit den Juden wird es nun freilich begreiflich genug sein, dass um die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts diese Sekte für die Römer im Schatten des Judenthums zu stehen allmälich aufhört. Sie mit den Juden zusammenzuwerfen war unmöglich geworden, als diese darin immer mehr verschwanden, und an dem zwischen ihnen und den Römern entbrannten Entscheidungskampfe die Glieder der Sekte nicht nur keinen Antheil nahmen, sondern Anschauungen und Gesinnungen verbreiteten, welche sie zu Bundesgenossen der Römer machten.

Indessen auch nachdem die römischen Behörden sich in dieser Weise genöthigt fanden, die Christensekte zum Gegenstand ihrer besonderen Aufmerksamkeit zu machen, sahen sie sich mit der unter ihnen bestehenden Religionsgesetzgebung vor ein Problem gestellt, in welches sie sich keineswegs ohne Weiteres finden konnten. Man stand nun einer Sekte gegenüber, welche nicht bloss mit der Religion der Juden das den Römern schon anstössige ausschliessende Verhältniss gegen alle anderen Culte des Alterthums theilte, sondern, indem sie auf jede nationale

---

[26]) S. K. R. Köstlin, Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien. Stuttg. 1853. S. 15 f.

[27]) Athan. de incarn. c. 40. (Opp. I, 1, 81 sq. ed. Par. 1698). Chrys. Homil. c. Jud. III, 3. (Opp. I, 610 A.B. Montf.)

[28]) Dial. c. Tryph. c. 40.

[29]) Vgl. z. B. noch Minuc. Fel. Octav. 33, 3. Tertull. Apol. c. 26.

Grundlage verzichtete und, ihre Bekenner allem politischen Interesse entfremdend, das bisher alle Religionen des römischen Reichs mit einem Staate verknüpfende Band zu zerreissen schien, geradezu die Moral des Alterthums umstürzte. Auch dieses bedenkend, werden wir uns nicht wundern können, wenn zunächst ein Moment der Besinnung und des unsicheren Schwankens im Angesichte der nun deutlicher aufgehenden neuen Grösse erfolgte. Der Briefwechsel des Plinius und des Trajan über die Christen ist das kostbare Denkmal, welches uns allein in diesen Moment einen Einblick gestattet, indem es den anderen bezeichnet, in welchem das rathlose Schwanken in einem ersten, für alles Spätere entscheidenden Entschluss sein Ende fand. Bevor wir aber zu diesem Briefwechsel und damit überhaupt zu der diese Abhandlung besonders angehenden Periode übergehen, in welcher für die Christensekte ihre ursprüngliche Obscurität im römischen Reiche, damit aber zugleich ihre öffentliche Sicherheit aufgehört hatte, sind einige Bemerkungen über die Beschaffenheit der Ueberlieferung der hier in Betracht kommenden Staatsgesetzgebung einzuschalten.

Auf diese Beschaffenheit wirft schon ein sehr grelles Licht die Notiz, welche sich zufällig erhalten hat, von einer Sammlung der kaiserlichen Edicte gegen die Christen, welche der römische Rechtslehrer Ulpian unter Caracalla (211—217) dem siebenten Buche seines Werkes de Officio proconsulis einverleibte.[30]) Thatsache ist, dass wir nicht nur diese Sammlung, sondern, bis auf das schon vorläufig erwähnte Rescript des Trajan, auch das Material derselben nicht mehr besitzen. Dabei ist sofort hervorzuheben, dass auch das Rescript des Trajan sich in einer heidnischen Quelle, der Sammlung der Briefe Plinius des jüngeren, und überdiess mit dem ganzen zehnten Buche dieser Sammlung überhaupt zu-

[30]) Lactant. Institt. div. V, 11, 19. Vgl. Gieseler a. a. O. S. 258. Anm. 4.

fällig genug erhalten hat, christlicherseits aber nur Deutungen desselben, und zwar sehr wenig verlässige wie noch gezeigt werden wird, auf uns gekommen sind. Was uns dagegen sonst noch von Kaiseredicten des 2. Jahrhunderts zugänglich ist, welche die Christen betreffen, so verdanken wir sie zwar durchaus christlichen Quellen, aber nichts davon kann Bestandtheil der Sammlung des Ulpian gewesen sein, weil es entweder unzweifelhaft unecht ist, wie das Verfolgungsedict des Marc Aurel in der Passion des h. Symphorian,[31]) oder, von seiner Echtheit noch ganz abgesehen, die Form von Schutzedicten zu Gunsten der Christen hat, und damit ausser den Bereich der Sammlung des Ulpian fällt. Während aber die gründliche Trübe dieser christlichen Ueberlieferung selbst uns erst der weitere Verlauf dieser Abhandlung erkennen lehren soll, wollen wir hier nur constatiren, dass sie eine ihr widersprechende heidnische verdrängt hat. Da aber diese heidnische Ueberlieferung im gerade vorliegenden Falle für besonders unverdächtig gelten muss, so werden wir der christlichen um so weniger mit dem starken Vorurtheil Unrecht thun, welches uns gegen sie aus der Frage erwächst: Wo sind die Christenedicte des Ulpian? Die Antwort mag uns aber auch unsere Zuversicht erhalten unter dem bisweilen künstlichen Verfahren, welches von unserer Kritik einzuschlagen sein wird, aber ohne Zweifel ausserordentlich viel einfacher sein könnte, wenn wir die Sammlung des Ulpian besässen, so dass jene Künstlichkeit jedenfalls nicht nur unsere Willkür verschuldet.

Noch ein Punkt von verwandter Bedeutung für unsere Zwecke ist hier gleich anzureihen, über welchen sich überdiess noch unsere meisten Kirchengeschichten in den leersten Redensarten zu ergehen pflegen: die Erfolge der christlichen Apologetik. Ueber diese ist uns nämlich gar nichts bekannt, windige Ver-

---

[31]) Ruinart acta martyrum. Ratisb. 1859. p. 126.

muthungen aber können Nachrichten nicht ersetzen.[32]) Und zwar gilt das Gesagte von der christlichen Apologetik des vorconstantinischen Zeitalters ganz allgemein und für alle ihre Gattungen. Unterscheidet man nämlich in der üblichen Weise unter den christlichen Apologieen officielle d. h. den Staatsbehörden eingereichte Bittschriften, dergleichen die Apologieen des Justin sind, und solche die sich an das heidnische Publikum überhaupt wenden, wie z. B. die Abhandlung des Tatian, so weiss Jedermann, dass von den heidnischen Antworten, welche die zweite Gattung von Apologieen erfuhr, keine einzige anders als in Fragmenten auf uns gekommen ist, und diese sind ganz allgemein gehalten und haben in keinem Falle nachweislich Beziehung gegen eine bestimmte einzelne christliche Apologie Für jene officiellen Apologieen aber erhalten wir ebenfalls in keinem einzigen Falle Antwort auf die interessante Frage, welchen Bescheid sie gefunden. Bleiben wir, unserer Aufgabe gemäss, bei den Apologieen dieser Gattung aus dem 2. Jahrhunderte stehen, welchem übrigens die ganze Gattung fast ausschliesslich angehört, so sind meines Wissens zwei Stellen des Eusebius die einzigen, welche uns etwas über Eindruck und Erfolg officieller christlicher Apologien zu sagen überhaupt nur unternehmen. Davon meldet die eine, dass das Schutzedict des Antoninus Pius für die Christen zum Theil mindestens durch die grössere Apologie veranlasst sei, welche diesem Kaiser von Justin eingereicht wurde.[33]) Diese Nachricht aber hebt sich ganz von selbst auf, wenn doch das angebliche Edict des Antoninus anerkanntermaassen unecht und ein christliches Elaborat ist. Die Willkür der Combination aber, welche sich Eusebius in diesem Falle erlaubt, entwerthet ohne

[32]) Vgl. z. B. C. Schmidt, Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme. Strasb. 1853. p. 411. —

[33]) Kg. IV, 12. —

Weiteres die ganz ähnliche, welche er in der Chronik vornimmt, wenn er das Schutzedict des Hadrian wiederum theilweise durch den Eindruck der Apologieen des Quadratus und des Aristides veranlasst sein lässt,[34]) gesetzt auch diese Notiz erledigte sich nicht so einfach schon für sich wie jene auf Antoninus Pius bezügliche, wie diess aber für uns freilich der Fall sein wird, nach dem was weiter unten über den Ursprung des angeblich hadrianischen Christenrescripts sich ergeben wird.[35]) Dieses vollkommne Schweigen der Tradition aber über die Erfolge der officiellen christlichen Apologetik ist beredt genug. Es bestätigt uns nur, was auch die sonst bekannten Thatsachen am wahrscheinlichsten machen, dass diese Apologetik Erfolge mindestens im 2. Jahrhundert so gut wie gar nicht gehabt hat, mag sie auch, neben vielem, wovon uns vorzustellen schwer wird, wie ein Erfolg davon nur hat erwartet werden können, mancherlei enthalten, was allerdings die Aufmerksamkeit der römischen Staatsmänner wecken konnte. Denn Erfolge, die sie erlebt hätte, wären uns schwerlich ganz unbekannt geblieben, Misserfolge aber zu verzeichnen bestand nicht nur weniger Veranlassung, sondern es wird im Laufe dieser Abhandlung selbst sich noch das Recht ergeben zu behaupten, dass eine Neigung davon zu schweigen bestanden hat. Der ganzen Sache war aber schon hier zu gedenken, um auch von dieser Seite vorläufig die Thatsache anschaulich zu machen, auf welche uns schon eine allgemeine Vergleichung der heidnischen und der christlichen Tradition über die Christengesetze des 2. Jahrhunderts führte: die Entschiedenheit nämlich, mit welcher die christliche Tradition die Spuren der Feindseligkeit des römischen

[34]) Zum 10. Jahr des Hadr. (p. 167 ed. Schoene).

[35]) Weitere Stellen der Art, welche von Eusebius abhängig sind, kommen hier natürlich nicht in Betracht, vollends nicht, wenn sie die Angaben ihres Gewährsmannes noch übertreiben, wie z. B. Hieronymus Epist. LXX ad Magn. § 4.

Staates gegen die Kirche im 2. Jahrhundert in den Hintergrund gedrängt hat. Mit dem vorläufigen Nachweise dieser Tendenz haben wir aber in der That den Gesichtspunkt gewonnen, unter welchem vielleicht schon hier jene Stelle des Lactanz, von der wir ausgingen, aufhört wie eine isolirte Seltsamkeit zu erscheinen, jedenfalls aber die wenigen Thatsachen, aus denen sich unsere Kunde von der kaiserlichen Gesetzgebung gegen die Christen zusammensetzt, uns verständlich werden.

Obenan steht in der Reihe dieser Thatsachen das Rescript des Trajan. Erinnere man sich zunächst der Anfrage, welche es veranlasst hat. Trajan stand schon im 15. Jahre seiner Regierung, als der jüngere Plinius von Bithynien aus, wo er von 111—113 das Amt eines kaiserlichen Statthalters bekleidete, diesem unter anderen Berichten über Verhältnisse seiner Provinz auch einen über die neue und befremdliche Sekte der Christen einsandte.[36]) Er beginnt mit dem Bekenntniss seiner Rathlosigkeit. Er habe noch nie Christenprocessen beigewohnt, wisse nicht worauf sich die Untersuchung dabei zu richten habe, ob das Lebensalter der Angeklagten in Frage komme, ob Reuige straflos sein sollten, ob man überhaupt den Christen als solchen oder nur mit Rücksicht auf bestimmte Verbrechen bestrafen solle (nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini punientur.) Vorläufig habe er es damit so gehalten: Wären die Angeklagten nach mehrmaliger Befragung und Strafandrohung bei ihrem Bekenntniss zur Christensekte beharrt, so habe er sie zum Tode abführen, die römischen Bürger darunter zur Aburtheilung nach Rom transportiren lassen. Denn festgestanden habe ihm soviel, dass jedenfalls die starre Widersetzlichkeit (pertinacia et inflexibilis obstinatio) der Angeklagten Strafe verdiente. Wie es aber zu gehen pflege, habe die einmal angerührte Sache ein

[36]) Epist. X, 96. (Plini Secundi Epistularum libri etc. ex recens. H. Keilii Lips. 1870. p. 307 sq.)

immer bedeutenderes Aussehen erhalten. Eine anonyme Anklageschrift sei beim Tribunal eingelaufen, welche ein langes Verzeichniss von angeblich zur Christensekte sich haltenden Personen enthalten habe. Von den Denuncirten hätten die Einen sofort geleugnet, dass sie Christen seien, sich auch dazu herbeigelassen, die Götter anzurufen, insbesondere ihren Bildern und dem des Kaisers die solenne Anbetung zu erweisen, und Christus geflucht: „Dinge," bemerkt hier Plinius, „zu welchen, sagt man, keiner gebracht werden kann, welcher wirklich ein Christ ist." Diese Leute, meldet er nun weiter, habe er entlassen zu können geglaubt, ebenso andere, welche zwar zugaben, einmal der Sekte angehört zu haben, aber der eine vor längerer, der andere vor kürzerer Zeit ausgetreten zu sein erklärten und sich nun zu jenen heidnischen Ceremonien bequemten. Von diesen früheren Christen hat Plinius mancherlei über die anscheinend durchaus unschuldigen Bräuche der Sekte erfahren, was er nun dem Kaiser mittheilt. Um jedoch weiter hinter die Sache zu kommen habe er zwei Sclavinnen, welche man ministrae (Diaconissinnen) genannt habe, foltern lassen, aber auch dabei nichts weiter entdeckt als einen verkehrten und maasslosen Aberglauben (superstitio prava immodica), und daher das ganze Verfahren einstweilen sistirt, bis die Meinung des Kaisers eingeholt sei. Dringend aber, mit dieser Erklärung schliesst Plinius seinen Bericht, sei die Sache. Denn viele Männer und Frauen jedes Lebensalters und jedes Standes seien in Städten und Dörfern vom neuen Aberglauben angesteckt oder davon bedroht. Der Schaden sei indessen noch zu heilen; eine Meinung, welche Plinius auf den Umstand gründet, dass die fast schon verödeten Tempel neuerdings wieder besser besucht würden, und das Fleisch der Opferthiere, welches auf dem Markt kaum noch Käufer gefunden habe, wieder besser gekauft werde. „Hieraus lässt sich leicht abnehmen," heisst es zuletzt, „wie gross die Menge der Menschen ist, welche von

ihrer Verirrung zurückgeführt werden können, wenn man Umkehr möglich macht.“

Soll nun diesem berühmten, und in der That in vielen Beziehungen lehrreichen und denkwürdigen Briefe nur das entnommen werden, was für die Zwecke dieser Abhandlung von Interesse ist, so bestätigt er zunächst, was über den Character der Verfolgungen der Christen im 1. Jahrhundert schon zu bemerken war. Mit grösster Deutlichkeit bezeugt dieser Brief, dass noch um 112 die Sekte der Christen zwar keineswegs mehr von Seiten der Staatsbehörden völlig unbeachtet war, — Plinius weiss schon von Christenprocessen, nur dass er nie bei solchen zugegen gewesen zu sein erklärt, — dass die Veranlassungen indessen für diese Behörden sich mit den Christen zu beschäftigen bisher so zufällig und vereinzelt gewesen waren, dass keinerlei allgemeine Grundsätze für das Verfahren, welches in solchen Fällen zu beobachten wäre, sich gebildet hatten, und den einzelnen Beamten die Sache gelegentlich in die Verlegenheit versetzen konnte, die den Brief des Plinius veranlasst hat. Andererseits hat es nichts Auffälliges, die ganze Frage des Verhältnisses der römischen Staatsordnung zur christlichen Kirche zum ersten Male im Briefwechsel des Plinius mit Trajan auftauchen zu sehen, welcher bekanntlich das wichtigste Denkmal ist, aus dem wir nicht nur die Milde, die Gerechtigkeit und die Einsichtigkeit, sondern namentlich auch die Allgegenwärtigkeit der Regierung des Trajan kennen lernen. Ihren spähenden Augen konnte eine Erscheinung nicht länger entgehen, welche sich schon so kräftig an das Tageslicht hervordrängen konnte, wie jenes Christenthum in Bithynien. Ebenso deutlich steht es vor Plinius als eine eigenthümliche Grösse da, — von Judenthum ist in seinem Briefe mit keinem Worte mehr die Rede, — als es ihm räthselhaft erscheint und darum seinen Argwohn weckt. Ein Verein, der mit Starrsinn Zwecke verfolgt, welche sich der Erkenntniss der wohlgeordneten und

sonst allwissenden Polizei des Reichs entzieht und ihr daher nur auf unbegreiflichem Aberglauben beruhen zu können scheint — mehr kann Plinius nicht erkunden, aber damit gerade genug um sich zum Einschreiten für verpflichtet zu halten. Vorsichtig indessen und streng innerhalb rechtlicher Schranken sich haltend, wie Plinius die ganze Untersuchung von vornherein angestellt hat, scheut er sich unter eigener Verantwortung sie bis zu Ende zu führen und holt, schon aus Klugheit Milde empfehlend, die Entscheidung des Kaisers ein. Dieser, welcher an seinem Statthalter in Asien zugleich einen Freund liebte und einen Rathgeber schätzte, schrieb folgendermaassen zurück: „Du hast, mein lieber Secundus, in der Untersuchung gegen solche, welche dir als Christen denuncirt worden sind, das richtige Verfahren beobachtet. Es lassen sich in der That in dieser Sache keine allgemeinen Bestimmungen von fester Form geben. Es sollen nach diesen Leuten Nachforschungen nicht gehalten werden. Werden sie denuncirt und überwiesen, so sind sie zu bestrafen, doch so, dass dem, welcher die Erklärung abgiebt, dass er kein Christ sei, und diess durch die That selbst beweist, d. h. unsere Götter anbetet, seine Reue, mag er in Bezug auf seine Vergangenheit noch so verdächtig sein, Verzeihung erwirken mag. Namenlose Anklageschriften aber, welche vorgebracht werden, dürfen in keiner Untersuchung zugelassen werden. Denn diess ist ein sehr schlimmes Beispiel, und passt nicht in unser Zeitalter.“

In einem einzigen Punkte also rectificirt der Kaiser das Verhalten seines Statthalters. Er verbietet, im Sinne des Stolzes, welcher die Regierung Trajans überhaupt gegenüber von den Missbräuchen der kurz vorausgegangenen domitianischen beseelte, die Annahme anonymer Denunciationen. Die betreffende Stelle ist aber die erregteste seiner ganzen Verfügung, welche sich sonst so kühl wie nur möglich innerhalb der Grenzen des Staatsinteresses hält und die Discretion, welche Plinius in der

Unterscheidung der einzelnen Fälle bewiesen habe, besonders deswegen lobt, weil ein solches Verfahren am besten die stille Dämpfung einer Sache hoffen lässt, welche man, soweit nur irgend das Ansehen der Staatsordnung es zulässt, ignoriren will. Selbst an der Stelle dieses Rescripts erhebt sich der Ton nicht im Geringsten, welche allerdings das förmliche Todesurtheil des Christenthums im römischen Staat spricht. Es geschieht diess aber da, wo Trajan, einen Zweifel des Plinius grundsätzlich entscheidend, auf dessen Frage, ob der Christ als solcher straffällig sei, bejahend antwortet und der Bedenklichkeit gegenüber, mit welcher Plinius sein Verfahren vorläufig sistirt hatte, als er bei den Christen auf nichts anderes stossen konnte denn auf eine superstitio prava immodica, die Zugehörigkeit zur Christensekte an sich für ein Verbrechen erklärt, ohne dass es zu seiner Bestrafung des Erweises von weiteren Staats- oder anderen Verbrechen bedürfte. Eben jene superstitio, d. h. der dunkle religiöse Kern des Christenthums, soll zur Begründung des richterlichen Strafurtheils genügen, so dass, wer sich von diesem religiösen Kern durch eine den Göttern des Heidenthums dargebrachte Huldigung selbst lossagt, d. h. das was man im 2. Jahrhundert den Atheismus der Christen nannte durch die That verläugnet, auch freizusprechen ist. Trajan ist also der erste römische Kaiser, welcher sich dem Christenthum gegenüber auf den Standpunkt der Staatsreligion stellt, woraus sich von selbst die gesetzliche Verpönung des Christenthums ergab.

Dennoch waren, so lange die Grundsätze Trajans gegen die Christen im römischen Reiche herrschten, die Christen darin nichts weniger als vogelfrei. Was Trajan den Christen bewilligt ist das starre Recht, unter dessen Strenge, aber auch unter dessen Schutz der Gesetzgeber eine Sache stellt, für welche es ihm an jeder Sympathie fehlt. Nicht nur, dass gewisse Denunciationen gegen Christen für unzulässig erklärt waren; diese

konnten nun überhaupt nicht anders, als auf Grund eines rechtlich geordneten Verfahrens geschädigt werden. Thatsächlich konnten diese Grundsätze natürlich weder Ausbrüche wilden Volkshasses noch die willkürlichen und grausamen Maassregeln einzelner Beamten hindern, die letzteren ebenso wenig wie in anderen Fällen Thaten menschlichen Mitleids.[37]) Aber wie von der Wohlthat des Mitleids rechtlich ausgeschlossen, waren die Christen rechtlich auch gegen die Excesse blosser Gewaltthätigkeiten geschützt, und eben demgemäss sind sie bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts von der Staatsgewalt behandelt worden. Namentlich von den drei nächsten Nachfolgern Trajans, welche mit ihm zusammen überhaupt vielleicht die legalste Herrscherreihe bilden, von welcher die Geschichte erzählt, ist nicht zu bezweifeln, dass sie weder zu Gunsten noch zu Ungunsten der Christen über jene Grenzen ihres Verhaltens hinausgegangen sind.

Dass es zu Ungunsten der Christen geschehen sei, ist im Grunde ernstlich nie behauptet worden, und braucht hier nicht ausführlich untersucht zu werden. Dass z. B. unter Antoninus Pius der Christ durch den Kaiser im Besitz der vorhandenen Rechtsmittel geschützt war, welche ihm gestatteten, einen gegen ihn um seines Glaubens willen angestrengten Process still zu stellen, beweist ein Fall, welchen Justin erzählt.[38]) Es wird später noch von Schutzedicten desselben Kaisers für die Christen zu reden sein, von welchen der Apologet Melito meldet, und gegen deren Echtheit kein Bedenken bestehen wird. Dem Marc Aurel wird ein schon erwähntes Verfolgungsedict in einer christlichen Quelle beigelegt (s. oben S. 108), welches mindestens durch seinen allgemeinen Character weit über das trajanische hinausgehen würde. Allein über die Fabel-

---

[37]) Beispiele für dieses alles besonders in Tertullians Beschwerdeschrift an Scapula.

[38]) Apol. II, 2. p. 42 c.

haftigkeit dieses Edicts ist gegenwärtig wohl Niemand mehr im Zweifel.[39])

Weit verwickelter liegt die Frage, ob die zuletzt genannten Kaiser und ihr Vorgänger Hadrian je zu Gunsten der Christen vom Edict Trajans abgegangen sind. Die christlichen Apologeten behaupten es; stellen wir, bevor wir ihre Angaben prüfen, die wichtigsten Thatsachen zusammen, welche sie selbst zu ihrer Widerlegung uns an die Hand geben, und aus welchen hervorgeht, dass Trajans Verbot des Beitritts zur Christensekte bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts im römischen Reich grundsätzlich geherrscht und auch die Praxis des Staats bestimmt hat. Fragen wir dann zunächst, was sie vom Edict des Trajan selbst gehalten haben.

Was in ganz gleicher Weise Justin der Märtyrer um 150 unter Antoninus Pius in Rom, Athenagoras gegen 180 unter Marc Aurel, Tertullian um 200 unter Septimius Severus in Africa als die höchste Ungerechtigkeit bekämpfen, welche ihre Sekte im römischen Reiche erfahre, ist dass die Zugehörigkeit dazu an sich selbst für verbrecherisch gelten soll. Alle drei genannten Apologeten wollen nicht begreifen, wie am Christen schon der blosse Name bestraft werden soll,[40]) und geben also den von ihnen bekämpften Grundsatz genau in der Formel wieder, welche schon Plinius dafür ausgeprägt hatte (s. ob. S. 111). Die unbedingte Herrschaft der trajanischen Grundsätze unter Antoninus Pius setzen der Christenprocess, der so zu sagen unter den Augen dieses Kaisers und seines Mitregenten vor dem Tribunal des Stadtpraefecten Urbicus spielte und die kleinere Apologie des Justin veranlasst hat,[41]) ebenso, nach wahrscheinlichster

---

[39]) S. Gieseler a. a. O. S. 174f. Anm. 6.

[40]) Justin. mart. Apol. I. c. 2—4. Athenag. Supplic. c. 1. 2. Tertull. Apol. c. 1—4. ad Scap. c. 4.

[41]) Apol. II, 1. 2.

Chronologie, Justins eigner Process, welcher uns in Acten überliefert ist, die zu den glaubwürdigsten Documenten dieser Gattung gehören[42]) ausser Zweifel. Noch gegen Ende seiner Regierung rescribirte Marc Aurel, als während der grausamen Verfolgung der gallischen Gemeinden zu Lyon und Vienne der Proconsul unter den Angeklagten auf römische Bürger gestossen war und nach Rom berichtet hatte, ganz im Sinne der trajanischen Grundsätze, von den Angeklagten seien die Verläugnenden freizulassen, die Geständigen aber hinzurichten.[43]) Schon aus diesen Thatsachen ergiebt sich die epochemachende Bedeutung des trajanischen Rescripts für die Stellung des Christenthums im römischen Reich so deutlich, sofern dieses Rescript dem Christenthume zum ersten Male die rechtliche Existenz im Reiche förmlich und unbedingt absprach, dass es auf den ersten Blick schwer verständlich erscheint, wie diese Bedeutung erst in den neuesten Darstellungen der Kirchengeschichte vollständig erkannt werden konnte.[44]) Die Missdeutung des trajanischen Edicts ist aber in der Kirche uralt.

Die christliche Tradition hat nämlich das Rescript des Trajan vergessen, oder es hat sich vielmehr in ihrem Gedächtnisse nur in einer Deutung erhalten, welche es als ein Schutzedict zu Gunsten der Christen erscheinen liess. Die Apologetik des 2. Jahrhunderts geht schweigend darüber weg, und verräth nie das geringste Bewusstsein davon, dass die Grundsätze des Verfahrens gegen die Christen, welche sie bekämpft, auf Trajan zurückgehen. Das letztere kann man selbst von Tertullian sagen, in dessen Apologeticus man überhaupt auf die erste Erwähnung des trajanischen Rescripts trifft. Tertullian

---

[42]) S. Otto Corp. apoll. saec. II. Vol. III. p. 262 sqq. u. für das Chronologische Volkmar Theol. Jahrbb. 1855. S. 421 ff.

[43]) Eus. Kg. V, 1, 47.

[44]) S. besond. Baur Das Christenth. u. die chr. Kirche der drei ersten Jahrhh. S. 438 f. (2. Ausg.)

bekämpft Apol. c. 2 die Behandlung des Christen als Verbrechers ohne alle weitere Untersuchung, des Rescripts des Trajan aber gedenkt er nicht als der Grundlage dieser Behandlung, sondern als eines Zeugnisses gegen sie. Die Heiden selbst, meint Tertullian, seien als Verfolger der Christen von deren Unschuld so fest überzeugt gewesen, dass sie selbst nach Christen zu forschen verboten hätten. Eben das belegt Tertullian mit dem Briefwechsel des Plinius und des Trajan, indem er, nach einem kurzen Auszuge des Inhalts des Briefes des Plinius, die Antwort des Kaisers mit den Worten wiedergiebt, „man solle die Leute nicht aufsuchen, aber wenn sie angegeben würden, müssten sie bestraft werden;“ worin nun Tertullian den absurdesten Widerspruch sieht. Wenn man aber auch nicht leugnen mag, dass Tertullian mit dem ihm eigenen polemischen Geschick dabei den schwachen Punkt des trajanischen Decrets anfasst, den Punkt nämlich, wo sich die scheue Furcht des Staats verräth, sich mit einer ihm nicht ganz übersehbaren, mysteriösen Sache zu befassen, so ist doch ebenso gewiss, dass Tertullian die kaiserliche Verfügung höchst einseitig, ja schief auffasst. Was in dieser ein Nebenpunkt ist, das Verbot den Christen von Amtswegen nachzuforschen, macht Tertullian zur Hauptsache, und nur indem er der Bestimmung, welche bei Trajan ein rein politisches Motiv hat, vielmehr die Ueberzeugung von der Unschuld der Christen unterlegt, construirt er sich zwischen dieser Bestimmung und dem Befehl, die geständigen Christen hinzurichten, einen Widerspruch, gegen welchen er nun seinen Declamationen wie immer die Zügel schiessen lässt. Die Einseitigkeit der dabei zu Grunde liegenden Auffassung der Worte des Trajan tritt aber in ihrer ganzen Starrheit erst an einer etwas weiter unten folgenden Stelle desselben Apologeticus hervor (c. 5.), in welcher er sich nun für berechtigt hält, Trajan geradezu und ausschliesslich für einen Beschützer der Christen auszugeben; eine Stelle, welche

weiter unten ausführlicher zur Sprache kommen muss. Diese tertullianische Darstellung der Entscheidung des Trajan ist aber sehr wichtig, sofern sie für die der kirchlichen Tradition überhaupt unbedingt maassgebend geworden ist. Denn Tertullian ist der einzige Schriftsteller der alten Kirche, welcher vom Briefwechsel des Plinius und des Trajan aus eigener Einsicht redet, durch den Canal der historischen Schriften des Eusebius aber ist seine Ansicht, nun selbst nicht ungetrübt, in den grossen Strom der Tradition über die älteste Kirchengeschichte übergeleitet worden. Trajan bleibt im Gedächtniss der Kirche ein Christenverfolger, als welchen ihn darin namentlich die Kunde vom Martyrium des greisen judenchristlichen Bischofs Simeon von Jerusalem und die Sage vom Martyrium des Ignatius von Antiochien, sowie auch die Erinnerung an die bithynische Verfolgung unter Plinius erhalten. Aber ebenso constant bleibt es bei der Auffassung des Edicts des Trajan als eines Schutzedicts, und so kommt es denn in der Tradition zu dem historischen Quidproquo, welches sich durch die Schriften des Eusebius und seiner Abschreiber verfolgen lässt, nach welchem Verfolgungen durch ein Rescript geschlossen werden, welche dieses erst grundsätzlich eröffnet hat, und Trajan als Christenverfolger mit persönlicher Verantwortung belastet wird, wo sie gar nicht stattfand, davon entlastet aber gerade da, wo sie eintrat. In seiner Kirchengeschichte nämlich erzählt Eusebius mit Berufung auf Tertullian, was er aus diesem über den Briefwechsel des Plinius und des Trajan weiss, und spitzt dabei dessen Auffassung bei Tertullian zu der Behauptung zu, dass mit dem Rescript Trajans die Verfolgung der Christen gesetzlich aufgehoben gewesen und fortan nur durch die Leidenschaft des Volks und die Willkür der Statthalter unterhalten worden sei.[45]) Nun giebt Eusebius mit den Worten: „die

[45]) III, 33, 2. Vgl. V, 5, 7. Schon früher hatte Eusebius in seiner Chronik zum 10. Jahr Trajans (p. 163 ed. Schoene) alle ihm

Christen seien nicht aufzusuchen, aber wenn sie sich darböten zu bestrafen“ τὸ Χριστιανῶν φῦλον μὴ ἐκζητεῖσθαι μὲν, ἐμπεσὸν δὲ κολάζεσθαι) was er vom Inhalt des trajanischen Briefes bei Tertullian fand treu wieder. Wenn er aber, die Interpretation des Tertullian zunächst voraussetzend, — nachträglich führt er sie noch an, — unmittelbar fortfährt, es habe nun die drohende Verfolgung gedämpft geschienen, so ist er damit seinen späteren Benutzern völlig unverständlich gewesen. Denn wie sollten diese sich erklären, dass ein Edict des angegebenen Inhalts den von Eusebius behaupteten Erfolg gehabt haben sollte? Sie haben daher, sich an den Sinn der Erzählung des Eusebius haltend, das Edict des Trajan geradezu zum Verbot die Christen zu verfolgen gemacht. So Sulpicius Severus, welcher von der Christenverfolgung des Trajan nur meldet, dass es die dritte gewesen sei, der Kaiser aber, da die Folter kein des Todes würdiges Verbrechen bei den Christen zum Vorschein gebracht, ihre fernere Verfolgung verboten habe,[46]) und ähnlich Orosius, nur dass dieser dem Rescript an Plinius sogar ein förmliches Edict des Trajan gegen die Christen vorausgehen lässt, welches nun jenes Rescript zurückgenommen haben soll.[47]) Am verwegensten aber hilft sich der Verfasser des sogenannten Martyrium Vaticanum des Ignatius, welcher, so mechanisch er die Erzählung des Eusebius vom Briefwechsel des Plinius und des Trajan abschreibt,[48]) doch durch Versetzung einer Negation den Kaiser nun gebieten lässt die Christen aufzusuchen aber wirklich verbieten sie zu tödten, und diese in

---

bekannten Fälle von Christenverfolgung unter diesem Kaiser berichtet und darauf zum 11. Jahre (p. 165) den Bericht über den Briefwechsel des Plinius mit Trajan nach Tertullian folgen lassen.

[46]) Saeviri in eos ultra vetuit Chron. II, 31, 2.

[47]) Histor. VII, 12: In persequendis sane Christianis errore deceptus, tertius a Nerone, cum passim repertos cogi ad sacrificandum idolis ac detrectantes interfici praecepisset . . . . Plinii Secundi . . . . . relatu admonitus . . . . rescriptis illico lenioribus temperavit edictum.

[48]) S. Zahn. Ignatius von Antiochien. Gotha 1873. S. 15f.

ihrem ersten Theile wenigstens, und in dessen Zusammenhange mit dem zweiten absurde Verfügung nicht nur durch den Brief des Plinius, sondern auch durch den Eindruck des Martyriums des Ignatius herbeigeführt sein lässt.[49] Ein späterer Bearbeiter dieses Martyriums sucht dann wiederum diese Relation verständlich zu machen, indem er sie dahin ergänzt: Trajan habe in Folge des Eindrucks, welchen ihm die Christen gemacht, verordnet, dass der Verein der Christen aufgesucht und das Publicum überall mit ihm bekannt gemacht werden möge, die Christen aber, welche man finden werde, nicht umgebracht wohl aber von allen öffentlichen Staatsämtern ausgeschlossen werden sollten.[50] Man wird mit grosser Wahrscheinlichkeit auch das allgemeine Verbot der Verfolgung der Christen, mit welchem eine höchst verdächtige Quelle den Bericht eines angeblichen Statthalters in Palästina Tiberianus von Trajan beantworten lässt,[51] zu den Schösslingen des Rescripts an Plinius in der christlichen Tradition rechnen.

Solche Fährlichkeiten hat der Briefwechsel des Plinius und des Trajan bei den Kirchenschriftstellern zu überstehen gehabt, und es könnte schon hier die Frage sich erheben, woher diese Tendenz, die Bedeutung des trajanischen Rescripts an Plinius in der Geschichte der Verfolgungen bis zu vollständiger Verkehrung herabzusetzen, in die christliche Tradition hat kommen können, welche um so räthselhafter erscheint, als ja daneben

---

[49]) *Τραϊανὸν — δόγμα τοιοῦτο τεθεικέναι, τὸ Χριστιανῶν φῦλον ἐκζητεῖσθαι μὲν, εὑρηθὲνδὲ μὴ ἀναιρεῖσθαι.* (Patr. apostol. Opp. ed. Dressel p. 374). Uebrigens kann dieser Text aus Eusebius auch durch blosse Einschaltung eines *μὴ* entstanden sein, wenn dem Verfasser des Martyrium der Text von Cod. h und c der Kirchengeschichte (bei Schwegler) vorlag, welcher schon *μὴ* vor *ἐκζητεῖσθαι* weglässt.

[50]) Simeon Metaphr. Mart. Ignat. c. 27. (bei Dressel p. 366).

[51]) Joh. Malalas Chron. (p. 273 ed. Bonnens). Ueber die Fabelhaftigkeit der ganzen Sache s. Neander Kirchengeschichte I, 55 (der Ausg. Gotha 1856).

das Gedächtniss an Trajan als Christenverfolger sich mit vollkommner Deutlichkeit erhält. Allein das Gebiet dieses Problems erstreckt sich noch über eine ganze Reihe von Thatsachen, welche noch zu übersehen sind, bevor wir zu erklären suchen.

Während Kaiser Trajans Verhalten zu den Christen uns durch eine heidnische Quelle überliefert ist, neben welcher uns die christliche Tradition vorliegt, welche sie nachweislich missdeutet, ist es, wie schon zu erwähnen war, nur die christliche Tradition, durch welche wir über die gesetzgeberischen Maassregeln seiner drei nächsten Nachfolger, Hadrians, Antoninus des Frommen und Marc Aurels, in der Angelegenheit der Christen unterrichtet werden. Nichts kann uns aber den tieferen Zusammenhang, der die Thatsachen hier und dort zusammenhält, anschaulicher machen als die Beobachtung, dass hier wo die christliche Tradition ausschliesslich herrscht, es auch ihre schon erwähnte Tendenz ausschliesslich thut, dass also was im Falle des Trajan die christliche Tradition durch Umdeutung einer von ihr unabhängigen Urkunde erreicht, nun die Urkunden unmittelbar leisten. Mit anderen Worten: wir haben es nun mit wirklichen Schutzedicten zu thun, von denen je eines jedem jener drei Nachfolger des Trajan untergeschoben ist, falls nicht der Name des Einen zwei Mal missbraucht sein sollte.

Wie es mit der Echtheit dieser drei kaiserlichen Schutzedicte aus dem 2. Jahrhundert für die Christen steht, kann für zwei derselben gegenwärtig als entschieden gelten. Beginnen wir mit dem evidentesten Fall, der Fälschung des Edicts des Marc Aurel.

Dass Marc Aurel persönlich den Christen abgeneigt war, steht durch seinen eigenen Ausspruch über sie fest: „Wie gross ist die Seele“ sagt er einmal in seinen Selbstgesprächen, „welche, wenn sie sich vom Leibe nun trennen soll, bereit ist, sei es um zu vergehen, zu zerstäuben oder fortzudauern! Diese Bereitschaft aber darf, damit sie auf selbstständigem (ἰδικός)

Urtheile beruhe, nicht aus blossem Trotz (παράταξις, die obstinatio des Plinius), wie bei den Christen, hervorgehen, sie soll vielmehr wohlbedacht und mit Würde bestehen, und so dass man auch einen anderen ohne tragischen Pomp (ἀτραγῴδως) zu folgen bewege."[52]) Und es ist auch durch ein gleichzeitiges Zeugniss ebenso festgestellt, dass dieser Kaiser, dessen Regierung überhaupt besonders schwere Tage über die Christengemeinde brachte, auch praktisch das Verbot der christlichen Religion selbst aufrecht erhalten hat (s. oben S. 118). Dennoch hat auch er schon in früher Zeit der christlichen Tradition als ein Beschützer der Christen gegolten. In den zwei Handschriften der Apologien Justins des Märtyrers nämlich, die wir besitzen, wird der grösseren Apologie zugleich mit dem bald zu besprechenden Edict des Antoninus Pius ein Schreiben angehängt, welches Marc Aurel aus dem 174 beendeten Quadenkrieg an den Senat gerichtet haben soll, in welchem er von einem glänzenden Sieg, den er den Gebeten der Christen in seinem Heere verdanke, berichtet. Diese Gebete hätten ein entsetzliches Unwetter herbeigeführt, dessen Blitze in die Barbarenhorden gefahren seien, und dessen Regen den erschöpften Römern Erquickung verschafft habe. Dieses Wunder bewegt nun den Kaiser, die christliche Religion frei zu geben, und, aus Furcht ihre Gebete gegen sich zu haben, alle fernere Verfolgung ihrer Bekenner zu verbieten. Der Denunciant eines solchen soll den Feuertod erleiden. Mit den nöthigen Anweisungen an den Senat, die erforderlichen Maassregeln zu ergreifen, um diesen Beschlüssen des Kaisers Gesetzeskraft zu

---

[52]) Comment. XI, 3. Zweifelhaft dagegen ist ob III, 26 mit den Christen etwas zu thun hat (s. Märkel De Athenagorae libro apologetico, qui πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν inscribitur. Gymnasialprogr. Königsb. i. d. N. 1857 p. 6). Die Stelle würde Marc Aurel als einen Gläubigen der Gerüchte zeigen, welche seit der Mitte des 2. Jahrhunderts über schändliche Gebräuche der Christen im Volke gingen.

geben, schliesst der Brief.[53]) Wir haben es also hier mit einem Stück der berühmten Legende von der Legio fulminatrix zu thun, bei welcher bekanntlich heidnische und christliche Tradition sich gleichzeitig einer und derselben Thatsache bemächtigt hat; ein Beispiel zwiespältiger Sagenbildung, wie wir es aus der Zeit des Kampfs des Christenthums mit dem römischen Heidenthum noch einmal an der Ueberlieferung über die Wunder der Entscheidungsschlacht zwischen Licinius und Constantin haben.[54]) Eine vollständige Kritik dieser Sage, welche überdies gegenwärtig kein Bedürfniss mehr ist, kann jedenfalls hier nicht Aufgabe sein. Nur die Frage geht uns hier etwas an, wann die Sage zur Unterschiebung eines Toleranzedicts des Marc Aurel geführt hat, wie sie in dem eben angeführten Briefe vorliegt. Nur soviel sei, zur sofortigen Rechtfertigung der Annahme der Unterschiebung eines solchen Briefes, bemerkt, dass die heidnische Auffassung jenes Vorfalls im Quadenkriege, wie durch Münzen erwiesen worden ist, die officielle gewesen ist, mithin an den Erlass eines Briefes, wie des angeführten, durch Marc Aurel nicht zu denken ist. Nun spricht schon im J. 200 Tertullian von einem ähnlichen, aus demselben Anlass geschriebenen Briefe Marc Aurels, in welchem dieser Kaiser die Strafe, welche auf das Christenthum gesetzt war, zwar nicht förmlich aber doch so gut wie abgeschafft haben soll, indem er auch gegen die Ankläger ein Strafgesetz, und zwar ein noch schrecklicheres dazu gegeben habe.[55]) Sind die etwas dunklen Ausdrücke des Tertullian damit

[53]) S. den Text bei Otto Corp. apoll. saec. II, Vol. I p. 208 sqq.

[54]) Vgl. Gieseler a. a. O. S. 272. Keim, Der Uebertritt Constantins des Grossen zum Christenth. Züri. 1762. S. 23 f. 86. 89.

[55]) Apol. c. 5: Sicut non palam ab ejusmodi hominibus poenam dimovit, ita alio modo palam dispersit, adjecta etiam accusatoribus damnatione et quidem tetriore. Des „Wunders in Germanien" gedenkt Tertullian noch einmal ad Scap. c. 4. und spielt vielleicht selbst auf die heidnische Auffassung desselben Apol. c. 40 a. E. an.

richtig aufgefasst, so fragt sich freilich, ob der ihm vorliegende Brief durchaus kein anderer war, als jener uns als Anhang zu Justins grösserer Apologie erhaltene. Denn dieser enthält die ausdrückliche Aufhebung des Verbots der christlichen Religion;[56] auch scheint er durch seine gar zu barbarische Form einer späteren Zeit zugewiesen zu werden, und Tertullian drückt sich überdies selbst vorsichtiger als das uns vorliegende Edict über das Wunder aus. Aber ebenso gewiss ist durch Tertullian, dass dem Brief in den Handschriften des Justin eine sehr alte Fälschung mindestens zu Grunde liegt, dass er, wenn nicht ursprünglich, nur die Ueberarbeitung eines Briefes derselben Art sein kann, welcher schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts unter den Christen als ein Schutzbrief des Marc Aurel verbreitet wurde. Den Bericht des Tertullian schreibt nun wieder Eusebius aus,[57] nicht ohne schliesslich, bei aller Bemühung für die ganze Sage gute Zeugen aufzutreiben (s. § 5), zweifelnd den Glauben daran freizugeben (§ 7), — eine kritische Anwandlung, welche den Sulpicius Severus vielleicht bewogen hat von der ganzen Sache zu schweigen,[58] während der in solchen Dingen beherztere Orosius (VII, 15) nicht nur die Bedenken des Eusebius fallen lässt, sondern dessen Bericht noch steigert und daher, ob er gleich nicht versäumt in gewohnter Weise die Calamitäten aufzuzählen, welche den Christenverfolgungen unter Marc Aurel auf dem Fusse gefolgt sein sollen, doch den Kaiser persönlich mit einem ungewöhnlich gnädigen Urtheil davonkommen lässt.

Der christliche Ursprung des gegenwärtig gewöhnlich dem Antoninus Pius beigelegten Schutzedicts ist zur Zeit nicht weniger ausgemacht. Nur in Nebenfragen erheben sich hier

---

[56]) *Αὐτόθεν οὖν ἀρξάμενοι συγχωρήσωμεν τοῖςτοιούτοις εἶναι Χριστιανοῖς*). (p. 212).

[57]) Kg. V, 5, 5ff. Vgl. Chron. zum 13. J. des Marc Aurel p. 173.

[58]) Chron. II, 32, 1.

mancherlei Anstände, an denen nicht vorübergegangen werden darf. Hiervon ist der geringste, dass uns über des Antoninus Pius persönliches Verhalten zu den Christen nichts unmittelbar überliefert ist. Einen sicheren Schluss hierauf aber gestattet uns nicht nur, was wir von der eifrigen Fürsorge dieses Kaisers für die Staatsreligion wissen,[59]) sondern auch die für seine Zeit besonders gut bekannte Praxis der Gerichte der Stadt Rom in Christenprocessen (s. oben S. 117 f). Dieser Schluss aber, welchen die schon erwähnten (s. oben S. 116) und später zu besprechenden Schutzedicte des Antoninus Pius, von denen Melito redet, nicht im mindesten erschüttern, ist, dass dieser Kaiser das trajanische Verbot der christlichen Religion im römischen Reiche einfach aufrechterhalten hat. Schwieriger ist es, in dem Falle des ihm untergeschobenen Toleranzedicts die Meinung der Tradition festzustellen, welche hier zwiespältig ist und namentlich über die Person des vorgeblichen Urhebers des Edicts Zweifel bestehen lässt.

Die doppelte Gestalt nämlich, in welcher das in Rede stehende Edict bei Eusebius[60]) und, neben dem falschen Schreiben des Marc Aurel, im Anhang zu Justins Apologie vorliegt,[61]) weicht, von anderen auffallenden Verschiedenheiten abgesehen, namentlich in der Ueberschrift ab, und lässt die Frage entstehen, ob Antoninus Pius oder sein Nachfolger Marc Aurel Urheber des Edicts ist. Der folgenden Uebersetzung desselben liegt der Text des Eusebius zu Grunde, die wichtigeren, nicht blos stilistischen Eigenthümlichkeiten desselben sind im Druck ausgezeichnet, die eingeklammerten Worte gehören ausschliesslich dem Text der Justin-Handschriften an: „Der Selbstherrscher Cäsar Marcus Aurelius Antoninus Augustus, Armenicus, Pontifex maximus, Tribun

[59]) S. Merivale VII, 508.
[60]) Kg. IV, 13.
[61]) Darnach abgedruckt bei Otto a. a. O. S. 206 f.

zum 15. Mal, Consul zum 3.,[62]) der Provinzialversammlung von Asien seinen Gruss. Ich weiss, wie auch den Göttern daran gelegen ist, dass diese Menschen nicht verborgen bleiben. Denn noch viel mehr als ihr würden sie [wenn sie könnten] diejenigen strafen, welche sie nicht anbeten wollen. Ihr versetzt sie in Drangsal und bestärkt sie in ihrer Meinung, indem ihr sie als Atheisten anklagt [und werft ihnen auch einiges andere vor, was ihr nicht beweisen könnt]. Es muss ihnen aber erwünscht sein, wenn sie angeklagt werden, und sich als Leute zeigen, welche für ihren Gott eher sterben als leben. Daher sind sie die Sieger, indem sie lieber ihre Seelen dahingeben, als was ihr verlangt zu thun sich bewegen lassen. In Betreff der Erdbeben aber, welche stattgefunden haben und noch stattfinden, ist es nicht unangemessen euch, die ihr, wenn sich solche ereignen, muthlos werdet und doch euer Verhalten mit dem jener zu vergleichen pflegt,[63]) eine Erinnerung zu geben. Sie haben grössere Zuversicht zu Gott, ihr aber vernachlässigt während der ganzen Zeit, in welcher ihr sie nicht zu kennen scheint, die Götter, die anderen, sowie den Dienst des Ewigen,[64]) und die Christen, welche ihm dienen, treibt und verfolgt ihr bis zum Tode. Ueber diese Leute haben schon viele[65]) Provinzialstatthalter an meinen göttlichen Vater geschrieben, welchen er zurückschrieb, man solle diese Leute nicht belästigen, wenn sie nicht offenkundig sich an Unternehmungen betheiligten, welche

---

[62]) Die Handschriften des Justin: „Der Selbstherrscher Caesar Titus Aelius Hadrianus Antoninus Augustus Pius, Tribun zum 15. Mal, Consul zum 4., Vater des Vaterlands", die Zahlen nach der Verbesserung durch Mommsen Theol. Jahrb. 1855. S. 430f.

[63]) Diese schwierige Stelle nach der wahrscheinlichsten Interpretation bei Heinichen Eusebii scripta historica III, 670ff.

[64]) Die Handschriften des Justin: „Ihr aber scheint zu dieser Zeit von den Göttern nichts zu wissen und vernachlässigt die Tempel und versteht nichts vom Dienste Gottes. Daher seid ihr auf seine Diener eifersüchtig und verfolgt" u. s. w.

[65]) Die Handschriften des Justin: „andere."

den römischen Staat beträfen. Auch mir aber sind über sie viele Anzeigen gemacht worden, auf welche ich im Sinn meines Vaters zurückgeschrieben habe. Wenn aber jemand dabei beharrt, gegen einen von jenen Leuten als solchen Anklage zu erheben, so soll der Denuncirte von der Anklage freigesprochen werden, wenn er sich als einer von ihnen ergiebt, der Denunciant aber soll bestraft werden. Vorgelegt in Ephesus in der Provinzialversammlung." Weil die Einzelheiten hier nicht zu erläutern sind, so möge nur beiläufig darauf aufmerksam gemacht werden, da es bisher übersehen worden zu sein scheint, dass der Anfang des Edicts auffallend an die Interpretation des Rescripts des Trajan erinnert, welche schon oben (S. 122) aus den Martyrien des Ignatius angeführt wurde. Auch dass dieses Edict eine christliche Arbeit ist, ist hier nachzuweisen zur Zeit nicht weiter nöthig. Nur was von seiner doppelten Ueberschrift zu halten ist bedarf noch der Erörterung, und zugleich die damit zusammenhängende Frage, wann dieses Edict entstanden sein mag. Beide Fragen würden sich sehr einfach entscheiden, wenn wir die Berufung auf die Apologie des Melito, mit welcher Eusebius die Anführung des Edicts begleitet,[66] dahin verstehen dürften, dass es Eusebius, ausser der Quelle, welcher er es entnahm, auch (ἐπιμαρτυρῶν) in der Bittschrift fand, welche der genannte Apologet zwischen 169 und 180 dem Kaiser Marc Aurel und seinem Mitregenten Commodus einreichte.[67]) Dann freilich stünde fest, dass das vorliegende Edict ursprünglich dem Antoninus Pius untergelegt worden, und dass dies spätestens in dem eben angeführten Zeitraum geschehen ist, Eusebius aber müsste sich auf eine verlorene, auch unter den erhaltenen Fragmenten nicht mehr

---

[66]) Kg. IV, 13, 8.

[67]) S. Eus. Kg. IV, 26, 7. Gegen Otto's Datirung der Apologie des Melito (Corp. apoll. Sacc. II. Vol. IX, p. 378 sq.) s. Litterar. Centralbl. 1873. No. 11.

vorzufindende Stelle der melitonischen Schrift beziehen. Diese Interpretation seiner Worte hat aber die Analogie seines Verfahrens beim Schutzedict des Hadrian[68]) gegen sich. Wie er dort seinen besten Zeugen, Justin, verwendet, ebenso unzweideutig hätte er vermuthlich seiner Einführung des Edicts des Antoninus das Zeugniss des Melito zu Grunde gelegt, wenn es eben so direct war, wie im früheren Falle das des Justin. Da nun Eusebius selbst bei späterer Gelegenheit ein Fragment aus der Apologie des Melito einführt, in welchem von Schutzedicten des Antoninus Pius die Rede ist,[69]) so ist die gewöhnliche Annahme, seine Berufung auf Melito IV, 13, 8 beziehe sich auf dieses später citirte Stück und beruhe, — da freilich dort von dem Edict an die Provinzialversammlung von Asien gar nicht die Rede ist, — auf willkürlicher Interpretation der Worte des Melito,[70]) ungemein wahrscheinlich. Die Willkür, welche dabei dem Eusebius Schuld gegeben wird, hat jedenfalls nicht viel zu sagen im Verhältniss zur Freiheit, welche er sich eben erst bei seiner Angabe über die Veranlassung des antoninischen Edicts durch Justins Apologie genommen hat.[71]) Bleibt es nun dabei, dass Eusebius sich im vorliegenden Falle auf Melito mit Unrecht beruft, so giebt es für unser Edict keinen älteren Zeugen als ihn selbst, und die Abfassung dieses Edicts noch im 2. Jahrhundert lässt sich wenigstens nicht mehr unmittelbar durch ein äusseres Zeugniss entscheiden. Dennoch ist aus anderen Gründen an seiner Entstehung schon in dieser frühen Zeit nicht zu zweifeln. Wenigstens beweist, was vom falschen Brief des Marc Aurel schon bekannt ist und was über den Ursprung des hadrianischen Schutzedicts noch zu bemerken sein wird die Existenz des Interesses der Verfertigung

---

68) Kg. IV, 8f.

69) Kg. IV, 26, 10.

70) So Neander a. a. O. S. 57. Gieseler a. a. O. S. 174. Volkmar Theol. Jahrbb. 1855. S. 439. Heinichen a. a. O. S. 133. 169.

71) Kg. IV, 12.

eines solchen kaiserlichen Schutzedicts unter Christen im 2. Jahrhundert, wie sie sich später nicht mehr nachweisen lässt. Gegen eine so frühe Entstehung des antoninischen Edicts kann aber das Schweigen des Melito davon[72]) aus chronologischen Gründen nichts beweisen, und das des Tertullian[73]) ebensowenig, weil es auch das unzweifelhaft dem 2. Jahrhundert angehörige Schutzedict des Hadrian mit betrifft. Es bleibt also, um die muthmaassliche Entstehungszeit des antoninischen Edicts noch genauer zu fixiren, endlich nur noch die Entscheidung des Zweifels übrig, welchen die Ueberlieferung darüber bestehen lässt, ob dieses Edict ursprünglich dem Antoninus Pius oder dem Marc Aurel untergeschoben worden ist.

Wenn nun Eusebius, wie schon zu berühren war, das Edict an die Provinzialversammlung von Asien durch den Eindruck der Apologie des Justin auf Antoninus Pius veranlasst sein lässt, und eine Stelle des Melito darauf bezieht, welche von Edicten desselben Antoninus redet, so widerspricht er selbst der Ueberlieferung des Textes des Edictes, welcher ihm vorliegt und den Marc Aurel als Urheber des Edicts nennt, und für dieses seltsame Verfahren giebt er kein Wort der Erläuterung. Vermuthlich ist es aber der Eindruck der Uebereinstimmung der Interpretation der Ueberschrift des Edictes bei Eusebius und ihres Textes in den Handschriften des Justin, welcher der Annahme, dass das Edict von Antoninus Pius sein will, gegenwärtig wie es scheint den vollständigen Sieg verschafft hat.[74]) Wenigstens sind die Gründe für eine so entschiedene Bevorzugung der einen Tradition unter den beiden über diesen Punkt vorliegenden nicht recht ersichtlich, und unter früheren Gelehrten hat man auch hier noch gestritten.[75]) Die Tradition,

---

[72]) bei Eus. Kg. IV, 26.

[73]) Apol. c. 5.

[74]) S. Neander u. Gieseler a. dd. aa. OO., Baur a. a. O. S. 441. Volkmar a. a. O. S. 429f.

[75]) S. bei Heinichen S. 134.

welche Marc Aurel nennt, hat zunächst das höhere Alter für sich, sofern sie allein jedenfalls über Eusebius hinaufweist, während sich so viel bei der den Handschriften des Justin zu Grunde liegenden Tradition mindestens nicht nachweisen lässt. Das Zeugniss des dem Eusebius vorliegenden Textes kann aber seine persönliche Meinung nicht entkräften. Denn sie beruht, wie wir schon wissen, auf einem zweifachen Irrthum sofern weder das Edict von Justin veranlasst sein kann noch Melito etwas davon weiss. Eher könnte man für die Ursprünglichkeit der Ueberschrift des Edicts in den Handschriften des Justin sich auf die grosse Correctheit berufen, mit welcher es darin, — freilich erst nach der Emendation durch Mommsen — auf das Jahr 158 gestellt ist.[76]) Allein auch ein Abschreiber, welcher die ursprüngliche Ueberschrift des Edicts änderte, kann dabei mit Sorgfalt und guter Quellen sich bedienend verfahren sein. Entscheiden könnten daher für die Ursprünglichkeit der Ueberschreibung des Antoninus Pius nur Gründe, die dem Inhalt des Edicts selbst entnommen wären. In dieser Hinsicht fällt nun freilich die Stelle des Edicts über die Erdbeben einigermaassen ins Gewicht, sofern wir allerdings von einem grossen Erdbeben in Bithynien unter der Regierung des Antoninus Pius erfahren.[77]) Indessen die Beziehung der Worte des Edicts selbst auf dieses Erdbeben wäre nicht ausgeschlossen, auch wenn es dem Marc Aurel untergelegt sein sollte. Höchst problematisch ist aber die Beziehung, welche man der Berufung des Edicts auf frühere Rescripte des Vaters des angeblich redenden Kaisers auf das Rescript des Hadrian an Minucius Fundanus giebt.[78]) Höchstens der Gebrauch der verwandten Begriffe ἐνοχλεῖν und ταράττειν in beiden Edicten von feindseligen

---

[76]) S. Theol. Jahrbb. 1855. S. 430f.

[77]) Vgl. Xiphil. zu Dio Cass. LXX, 4.

[78]) So Gieseler a. a. O. Anm. 4. Keim Theol. Jahrbb. 1856. S. 399. u. A.

Maassregeln gegen die Christen weckt hier die Erinnerung an das eine Edict bei dem anderen, sonst wird der Gedanke an das Rescript des Hadrian an der angeführten Stelle des antoninischen geradezu ferngehalten. Zwar darüber würde man sich wegsetzen müssen, dass diese Stelle von einer Mehrheit von Rescripten redet, — denn nicht anders thut auch Melito, wo er das hadrianische Rescript im Sinne hat,[79]) — aber wenn als Inhalt jener Rescripte eine Freigebung der christlichen Religion unter Vorbehalt der politischen Gefährlichkeit einzelner Bekenner derselben angegeben ist, so passt diess auf das hadrianische Rescript gar nicht. Mindestens ebenso gut als Antoninus den Frommen vom Rescript des Hadrian kann der christliche Verfasser des Edicts hier Marc Aurel von den Schutzedicten des Antoninus Pius reden lassen, von welchen man ja auch nach einer Stelle der Apologie des Melito[80]) unter Christen sich erzählte. Zwar könnte man endlich mit Bezug auf eben diese Stelle des Melito, mit welcher wir uns weiter unten näher zu beschäftigen haben werden, noch sagen, dass sie einem Edict des Antoninus Pius, wie dem uns vorliegenden, gleichsam rufe und ein lebendiges Beispiel der Tendenz sei, welche ein solches Edict unter Marc Aurel entstehen liess. Das liesse sich aber nur dann hören, wenn sich nicht unter Marc Aurels nächsten Nachfolgern die Existenz derselben Tendenz mit Bezug auf seine Person nachweisen liesse. Mithin wird man doch die Frage zur Zeit mindestens noch offen lassen müssen, ob das Edict an die Provinzialversammlung von Asien ursprünglich dem Antoninus Pius oder dem Marc Aurel beigelegt, damit aber zugleich, ob dieses Edict unter Marc Aurel oder bald nach ihm verfasst worden ist. Soviel nur wird festzuhalten sein, dass dieses Edict, aller Wahrscheinlichkeit nach, im Allgemeinen demselben Zeitalter angehört,

[79]) bei Eus. Kg. IV, 26, 10.
[80]) ebendas.

welches auch die falschen Edicte des Marc Aurel und des Hadrian hervorgebracht hat.

Von einem Schutzedict des Hadrian für die Christen nämlich ist schon wiederholt die Rede gewesen, zu dessen genauerer Betrachtung aber jetzt sich zu wenden um so mehr Zeit ist, als namentlich von dessen Falschheit noch jetzt nicht ohne fast allgemeinen Widerspruch zu besorgen geredet werden kann. Während die Falschheit der bisher besprochenen Edicte gegenwärtig, wie schon gesagt, eine zugestandene Sache ist, und kaum bestritten wird, dass das trajanische Verbot der christlichen Religion Antoninus Pius und Marc Aurel ohne Schwanken aufrecht erhalten worden ist, herrscht gegenwärtig noch fast allgemein die Meinung, dass ihr Vorgänger und Trajans nächster Nachfolger Hadrian es aufgehoben und das Toleranzedict, welches auch ihm die christliche Tradition beilegt, wirklich erlassen habe.

Justin der Märtyrer nämlich ist es, welcher in seiner an Antoninus Pius und seinen Mitregenten Marc Aurel um 150 gerichteten grösseren Apologie (c. 68), nach allem was er zur Begründung seiner Forderung gerechten Schutzes der Christen gegen das Verfahren, welchem er sie im Staate ausgesetzt sieht, ausgeführt hat, ganz am Schlusse seiner Arbeit in der Lage ist, sich auch noch auf ein Edict des eigenen Adoptivvaters des Antoninus Pius zu berufen. Den Forderungen der Christen ganz entsprechend habe Hadrian an den Proconsul von Asien Minucius Fundanus[81]) bei gegebener Gelegenheit wie folgt rescribirt: „Ich habe den Brief deines Vorgängers, des hochgeachteten Serenius Granianus, erhalten, dessen Bericht ich nicht mit Stillschweigen übergehen

---

[81]) Asien als Provinz des Minucius Fundanus nennt wenigstens Melito bei Eus. Kg. IV, 26, 10 und dann Rufin bei der gleich anzuführenden Gelegenheit. Uebrigens s. über Minucius Fundanus den Index Mommsens zu Keils Ausgabe der Briefe des Plinius S. 419.

mag, um nicht Unschuldige in Bedrängniss setzen zu lassen, und ihren Verläumdern Gelegenheit zu Räubereien zu geben. Wenn also die Provinzialen im Stande sind, offen zu ihrer Anklageschrift gegen die Christen zu stehen, so dass sie vor Gericht gegen sie eine Klage erheben, so soll ihnen diess nicht verwehrt sein. Allein ich gebe nicht zu, dass man dabei nur mit Forderungen und lautem Geschrei vorgehe. Denn weit billiger ist es, dass wenn jemand klagen will, du die Anklagepunkte untersuchest. Wenn also jemand Anklage erhebt und beweist, dass die obbemeldeten Leute gegen die Gesetze sich vergehen, so sollst du je nach der Grösse des Vergehens (pro merito peccatorum) auch die Strafe bestimmen. Darauf aber wirst du traun (mehercle) eifrig zu achten haben, dass wenn jemand Einen von diesen Leuten in verläumderischer Absicht vor Gericht zieht, du ihn seiner Bosheit entsprechend mit strenger Strafe büssest."

Ob Justin selbst schon an einer früheren Stelle seiner Apologie[82]) auf dieses Edict angespielt hat mag dahin gestellt sein, jedenfalls hält es bald nach ihm Melito an der schon oft berührten Stelle auch dem Marc Aurel entgegen.[83]) Aus Justin entnimmt es dann Eusebius und theilt uns bei der Gelegenheit mit, dass er bei Justin das Edict im lateinischen Urtext citirt fand.[84]) Unsere zwei Handschriften der justinischen Apologieen haben nun dem lateinischen Text die griechische Uebersetzung des Eusebius substituirt. Bei diesem dagegen hat Rufin in seiner Uebersetzung der Kirchengeschichte höchst wahrscheinlich wieder den lateinischen Urtext an die Stelle der Uebersetzung gesetzt.[85]) Wie dem aber auch

---

[82]) I, 7. p. 56 E.

[83]) bei Eus. Kg. IV, 26, 10.

[84]) Kg. IV. 8, 8.

[85]) S. Kimmel De Rufino Eusebii interprete Gerae 1838. p. 175 sq. Gieseler I, 1. S. 172. Anm. 4. Otto zu Just. Mart. Apol. I. 68. p. 162 n. 1). Keim's oberflächliche Einwendungen (in der gleich anzuführen-

sein mag, nicht nur durch die sonst schon ausgezeichnete Bezeugung, sondern auch sofern wir dieses angebliche Edict des Hadrian bis auf eine lateinische Urform zurückverfolgen können, thut es dieses Edict den falschen Documenten, welche uns bisher beschäftigten zuvor. Dennoch kann es mit ihm nicht besser stehen. Ja man darf sich wohl wundern, dass die „Bedenken gegen die Echtheit des Hadrian'schen Christenrescripts," welche vor bald zwanzig Jahren Keim aussprach,[86]) die ersten waren, welche überhaupt laut geworden sind. Noch auffallender ist es aber, dass man sie bis jetzt fast allgemein überhört hat. Zu nichttheologischen Geschichtsschreibern scheint überhaupt noch keine Kunde von der Keim'schen Abhandlung gedrungen zu sein. Auf ihre Ignorirung wird man zwar nicht da Gewicht legen wollen, wo sie sich von selbst versteht, wie z. B. in Geschichtswerken, welche, was auch sonst ihr Werth sein mag, für die Geschichte der alten Kirche nicht Einen Fuss breit über den Zaun der katholischen Tradition hinauszublicken wagen,[87]) oder da, wo die Entlegenheit der deutschen Arbeit der Unbekanntschaft damit zur Erklärung dient, wie z. B. beim neuesten englischen Beschreiber der Geschichte der römischen Kaiser,[88]) dessen Behandlung der ältesten Schicksale des Christenthums im römischen Reich freilich überhaupt nur geringe Spuren vom kritischen Geiste des grossen Landsmanns, welcher ihm auf seiner Bahn vorangegangen, an sich trägt. Uebler vermerken aber muss man es, dass selbst ein Werk wie die Geschichte Roms von Peter die Echtheit des hadrianschen

---

den Abhandlung S. 387) können sich namentlich gegen Kimmels Nachweisungen nicht halten. Obiger Uebersetzung ist daher der Text Rufins wie er bei Otto abgedruckt ist zu Grunde gelegt. Uebrigens sind die Differenzen des lateinischen und griechischen Textes durchaus nur stilistisch und für die folgenden Betrachtungen gleichgültig.

[86]) Theol. Jahrbb. 1856. S. 387 ff.

[87]) S. z. B. A. von Reumont's Geschichte der Stadt Rom. Berl. 1867. I, 466.

[88]) S. Merivale a. a. O. VII, 463 f.

Christenedicts stillschweigend voraussetzt.[89]) Allein in der theologischen Litteratur ist es Keims Arbeit bis jetzt kaum besser ergangen. Nehme ich Baur aus,[90]) welcher sich durch Keim von der Unechtheit des Edicts hat überzeugen lassen, und Hase,[91]) welcher es ihm als verdächtig preisgiebt, so wüsste ich kein neueres Hand- oder Lehrbuch der Kirchengeschichte, welches die Keim'sche Abhandlung der geringsten Beachtung würdigte. Dem neuesten Erklärer des Eusebius[92]) und dem neuesten Herausgeber der Apologeten des 2. Jahrhunderts[93]) scheint sie völlig unbekannt geblieben zu sein. Sie zu wiederlegen hat noch Niemand unternommen; es wird diess auch schwerlich gelingen.

Für's Erste ist der Sinn des Rescripts unbestreitbar der, welchen Keim gegen Abschwächungen, die man versucht hat, aufrechterhält. Was es verlangt ist keineswegs nur ein Rechtsverfahren im Gegensatz zu einem tumultuarischen gegen die Christen, so dass es, ohne der Strenge des Rechts gegen sie Einhalt zu thun, sie nur gegen Gewaltthätigkeiten in Schutz nähme, wie sie die Christen im 2. Jahrhundert zu bedrohen pflegten, sondern verlangt wird, dass die gesetzmässig eingereichte Klage gegen einen Christen zu einer förmlichen Untersuchung führe, ob ein Vergehen ihn vor dem Gesetz straffällig mache, d. h.: Hadrian bewilligt den Christen das, was sie bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts unablässig verlangen, und ihnen das Edict des Trajan ein für alle Mal verweigert hat. Dass des letzteren Grundsätze hier aufgehoben sind zeigt ja auf das deutlichste die Unterscheidung verschiedener Grade der Schuld des angeklagten Christen und der entsprechend zu

---

[89]) Bd. III, Abthl. 2. Leipz. 1869. S. 180.

[90]) a. a. O. S. 442f.

[91]) Kirchengeschichte S. 48 (9. Aufl.).

[92]) Heinichen zu Eusebii scripta historica III, 130.

[93]) Otto Corp. apoll. Vol. IX. p. 435 sq. (s. auch p. 336).

bemessenden Strafe, während nach Trajan und überall wo seinem Edict gemäss verfahren wird,[94]) auf der blossen Zugehörigkeit zur Christensekte einfach der Tod steht. Die Deutung also, welche Justin selbst vom Edict giebt, wenn er sagt, er sei im Stande seine Forderungen (καθὰ ἠξιώσαμεν) in Bezug auf ein billiges Verfahren gegen die Christen auf ein Rescript des Vorgängers der von ihm angeredeten Kaiser zu stützen, ist dieses Mal durchaus im Rechte, so wenig es auch, nach dem, was wir schon von der altchristlichen Auffassung des trajanischen Rescripts wissen, sonst auf sich hätte, wenn seine Auslegung zu günstig wäre. Ist es aber wahrscheinlich, dass Hadrian eine förmliche Aufhebung des trajanischen Rescripts ausgesprochen habe? Sollen wir annehmen, dass schon dieser nächste Nachfolger Trajans, welcher sich, in Hinsicht auf den gesetzlichen Character seiner Herrschaft, so vollständig in den Geleisen der Regierungsgrundsätze seines Vorgängers und seiner nächsten Nachfolger hält, in der Sache der Christen ganz selbstständige Wege gegangen und nach Grundsätzen verfahren sein wird, welche weder vor noch nach ihm galten und selbst noch von der Regierung des Commodus, so vielfach diese sonst die feste Ordnung der Staatsverwaltung wieder in Frage stellte, im Wesentlichen, wie es scheint, nicht erschüttert zu werden vermochten? Wie unwahrscheinlich solche Annahme wäre, hat Keim mit entscheidenden Gründen gleichfalls schon gezeigt. Zunächst darf man wohl bezweifeln, ob die Christensekte schon im Zeitalter Hadrians (117—138) den Beherrscher des römischen Staats so sehr in Anspruch nehmen konnte, um ihn neuen politischen Experimenten zu- und von der einfachen Linie abzutreiben, welche Trajan seinem Verhalten vorgezeichnet hatte. Dazu kommt, dass die allgemeinste Characteristik, welche wir von der Politik Hadrians in Religionsangelegenheiten

[94]) Vgl. besond. Just. Mart. Apol. I, 11.

haben und überdiess der anerkanntermaassen besten Quelle für seine Geschichte verdanken, uns meldet, er habe fremde Culte verachtet, die römische Religion eifrig gepflegt.[95] Es lässt sich aber nichts angeben, was Hadrian zu Gunsten der Christensekte hätte umstimmen sollen. Gewiss ist zwar, dass Hadrian ebenso wie Trajan schon directe Veranlassung gehabt hat, sich mit der Christensekte zu beschäftigen, da die zwei ältesten Apologeten, von denen wir Kunde haben, Quadratus und Aristides, seinen Schutz anriefen.[96] Wenn aber Eusebius das hadrianische Rescript auf dem Eindruck ihrer Bittschriften beruhen lässt, so wissen wir schon, warum diese Nachricht nicht die geringste Glaubwürdigkeit hat (s. o. S. 109 f.) Es fehlt selbst nicht an directen Spuren der persönlichen Feindseligkeit des Hadrian gegen die Christen. Zögernd mag man sich auf die Acten des Martyriums der heiligen Symphorosa und ihrer sieben Söhne berufen, in welchen Hadrian persönlich als Verfolger der Christen nach den Grundsätzen Trajans auftritt,[97] immerhin gehören sie doch zu den unbedenklichsten Denkmalen der Art. Unter Hadrian erlitt der römische Bischof Telesphorus den Märtyrertod.[98] Nur von diesem meldet Irenaeus in seinem Verzeichniss der römischen Bischöfe ein solches Ende,[99] ein Fall dieser Art lässt aber kaum die Voraussetzung eines christenfreundlichen Kaisers auf dem Throne bestehen. Nehmen wir endlich zwei Stellen der Kaiserbiographen

---

[95]) Spartian. Vita Hadr. c. 22: Sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contemsit. Vgl. auch Pausan. I, 5, 5.

[96]) Es geschah bei Gelegenheit eines Aufenthalts des Kaisers in Griechenland, also nach Merivale's Chronologie der Reisen Hadrians a. a. O. S. 441. 443. zwischen 123 u. 134 n. Chr. Nach Dittenberger im Hermes. Zeitschr. für class. Philol. VII, 218 ff. würde Hadrians erster Aufenthalt in Athen' als Kaiser nicht vor Sommer 124 fallen.

[97]) Ruinart a. a. O. S. 70 f.

[98]) Nach Lipsius Chronol. der röm. Bischöfe. S. 262. zwischen 135 und 137. Doch s. ebendas. S. 170.

[99]) adv. haer. III, 3, 3.

Vopiscus und Lampridius hinzu, so haben wir alles beisammen, was wir von den persönlichen Beziehungen Hadrians zum Christenthum erfahren. Allein der abenteuerliche Bericht des Vopiscus[100]) kann hier zum Glück auf sich beruhen bleiben, da er sich nur gegen unser Edict kehren liesse. Die Werthlosigkeit der nicht minder abenteuerlichen Nachricht des Biographen des Alexander Severus aber, Hadrian habe, wie man sich erzähle, in allen Städten des Reichs Tempel ohne Götterbilder bauen lassen, um das Bild Christi darin aufstellen zu lassen,[101]) ist, wenigstens in Bezug auf die Aufstellung des Bildes Christi, allgemein anerkannt. So bliebe denn zur Vertheidigung der Echtheit des Rescripts an Minucius Fundanus etwa noch übrig, was ein durch alles bisherige nicht belehrbarer Apologet unter der bekannten „Launenhaftigkeit" des Hadrian sich denken mag, in welchem Schlupfwinkel es zu glücklich geborgen wäre, um bis dahin verfolgt zu werden. Heben wir lieber noch einen Punkt hervor, welcher das Rescript ausser allem Erwähnten noch besonders verdächtigt: die Bedrohung des Denuncianten eines Christen am Schlusse. Diese Bedrohung theilt das Rescript mit den schon besprochenen zwei falschen Kaiserbriefen. Nach dem aber, was über die Auffassung des trajanischen Rescripts über die Christen unter diesen nachgewiesen wurde, wird man gar nicht unwahrscheinlich diese beständige Wiederkehr des bezeichneten Punktes auf eine Nachahmung des trajanischen Rescripts zurückführen dürfen, welche zuerst in unserem pseudohadrianischen Edict vorliegen würde. Auch das Rescript des Trajan schliesst wenigstens mit der Abweisung einer gewissen Classe von Denuncianten.

Allein den Eindruck auch der stärksten Argumente gegen das hadrianische Christenrescript scheint schliesslich doch seine schon anerkannte glänzende Bezeugung aufheben zu müssen.

---

[100]) Vita Saturnini c. 8.
[101]) Lamprid. Vita Alex. Sev. c. 43.

Wollte man auch von Melito's Zeugniss absehen: ist es annehmbar, dass Justin dem Antoninus Pius ein Rescript seines Vorgängers vorgelegt hätte, welches diesem nur untergeschoben war? Ohne Zweifel hängt an der Scheinbarkeit dieses Bedenkens mindestens zum Theil die geringe Beachtung, welche Keim's Abhandlung gefunden hat, ausdrücklich ist auch einmal ihr Resultat unter Anerkennung der Gewichtigkeit seiner Begründung als „unmöglich" bezeichnet worden, wenn die gewöhnliche (freilich von Keim nicht getheilte) Annahme über die Abfassung der Apologie des Justin richtig sei.[102]) Allein selbst wenn wir die Zeit der Apologie des Justin ganz aus dem Spiele lassen und darauf kein Gewicht legen, dass die „gewöhnliche" Meinung ihrer Abfassung im J. 138 gegenwärtig überhaupt kaum Einen ernstlichen Vertheidiger noch findet, und auch nicht die Voraussetzung dieser Abhandlung ist, wird die Unmöglichkeit des bezeichneten Verfahrens des Justin keineswegs ohne weiteres zuzugeben sein. Ebenso Unglaubliches ist wiederholt in der christlichen Apologetik geschehen.

Nicht viel weniger unglaublich wenigstens sind zunächst schon die Illusionen des Lactanz, wenn er in der uns schon bekannten Weise in einer Streitschrift die Behauptung wagen kann, die Kirche sei vor Decius nur unter Nero und Domitian verfolgt worden. Man sollte meinen es habe im Anfang des 4. Jahrhunderts, in einem Momente, wo der Kampf zwischen Heiden und Christen noch die Gluth hatte, welche die Schrift des Lactanz an sich trägt, noch manchen seiner Leser nicht viel schwerer fallen können, sich einer solchen Behauptung zu erwehren, als dem Antoninus Pius, und wäre es gleich nach seiner Thronbesteigung gewesen, eines falschen Edicts seines Vorgängers. Allein noch schwerer jedenfalls wiegt hier, dass schon mehr als hundert Jahre vor Lactanz seine Ansicht, soweit sie das

---

[102]) S. Uhlhorn Zeitschrift für die histor. Theol. 1866. S. 114.

2. Jahrhundert trifft, laut wird, und schon im J. 200 ein christlicher Apologet das vollständig vergessen hat, was im 2. Jahrhundert geschehen ist. Das ist aber Tertullians Fall, wenn er die römischen Staatsbehörden, denen er seinen berühmten Apologeticus eingereicht hat, auffordert, sich aus den bei ihnen selbst anerkannten Geschichtsbüchern zu überzeugen, das nur Nero und Domitian die Christen verfolgt haben und dann fortfährt:[103] „Männer dieser Art waren stets unsere Verfolger, ungerecht, gottlos und sittenlos wie sie. Ihr selbst pflegt sie zu verdammen und solche, die von ihnen verurtheilt worden sind, wieder in ihre Rechte einzusetzen. Nennt aber doch von den vielen in göttlichen und menschlichen Dingen weisen Fürsten, welche seitdem regierten, Einen, der die Christen verfolgt hätte! Wir dagegen wollen selbst einen Beschützer derselben aufführen, wenn ihr nach dem Brief eines so würdigen Kaisers wie Marc Aurel sehen wollt, in welchem er bezeugt, dass jene Dürre in Germanien ihr Ende fand durch einen Regen, welchen vielleicht die Gebete der christlichen Soldaten erlangt hatten. Hob er auch die Strafe für die Christen nicht durch einen öffentlichen Act (palam) auf, so beseitigte er sie doch in einer anderen Weise durch einen solchen Act, indem er auch gegen die Ankläger ein Strafgesetz, und zwar ein noch schrecklicheres hinzuerliess. Was sind das also für Gesetze, welche gegen uns nur gottlose, ungerechte, sittenlose, grausame, thörichte und wahnsinnige Menschen in Anwendung bringen, Trajan aber zum Theil ausser Wirkung setzte, als er den Christen nachzuforschen verbot, und weder Hadrian, bei aller Geschäftigkeit seines Spürsinns, noch Vespasian, obgleich ein Bekämpfer der Juden, noch Pius oder Verus einschärften? Es hätten doch schlechte Menschen auszurotten eher denn Ihresgleichen die Guten als ihre Gegner für recht halten sollen.“ In der

---

[103]) Apol. c. 5.

That keine andere Auffassung der Verhältnisse der Kirche im römischen Reich im 2. Jahrhundert, als genau diese, liegt jener Stelle des Lactanz zu Grunde. Ihre Elemente im Einzelnen, die Auffassung des trajanischen Rescripts als eines Schutzedicts, die Berufung auf einen Schutzbrief des Marc Aurel, auf Antoninus Pius und Hadrian als Beschützer der Christen, haben wir grösstentheils hier nicht mehr zu erläutern. Auffallen kann nur noch, von Tertullian nichts bestimmteres über die falschen Edicte des Antoninus Pius und des Hadrian zu hören. Das Rescript des Hadrian aber wenigstens kann dem Tertullian nicht unbekannt gewesen sein. Nicht dass dies mit einer Anspielung zu beweisen wäre, welche man bisweilen an einer anderen Stelle bei Tertullian gefunden hat,[104]) aber die Wahrscheinlichkeit seiner Bekanntschaft mit den Apologieen des Justin, mindestens mit der grösseren,[105]) ist hier zu bedenken. An der uns vorliegenden Stelle aber lässt sich Tertullians Schweigen vielleicht damit erklären, dass er sich damit begnügte die Christenfreundlichkeit des edelsten aller Kaiser förmlich zu belegen, während er bei den anderen nicht mehr als im Allgemeinen ihre Fernhaltung von Verfolgung zu constatiren für nöthig hielt. Oder sollte inzwischen der Gebrauch der unter Christen cursirenden angeblich hadrianischen und antoninischen Rescripte heidnischen Behörden gegenüber bedenklich geworden sein? Allein, wie es auch mit diesem Nebenpunkte stehen mag, die Hauptsache ist hier die den Lactanz fast übertreffende Kühnheit der Gesammtanschauung, welche Tertullian an der angeführten Stelle über die Lage der Christensekte im römischen Staat seit Domitian vorträgt. Unter-

---

[104]) ad Scap. c. 4. S. aber dag. Neander Geist des Tertullianus, S. 133 (2. Ausg.).

[105]) S. Ebert Tertullians Verhältniss zu Minucius Felix. Leipz. 1868. S. 61 f. Ausdrücklich citirt wird Justin bei Tertullian allerdings nur als Ketzerbestreiter adv. Valent. c. 5.

lassen wir aber einstweilen jede Anwendung seines Falles auf den des Justin mit dem Rescript des Hadrian. Denn wir können diesem mit einem verwandten Beispiel noch um ein beträchtliches Stück näher rücken.

Tertullians Apologie fällt in die Zeit der Christenverfolgung des Septimius Severus, welche der fast ununterbrochenen fünfzigjährigen Ruhezeit für die Kirche vor dem Regierungsantritt des Decius unmittelbar vorausgeht, und steht damit am äussersten Ende der Kämpfe, in welchen Justin wirkte. Noch mitten in diesen Kämpfen aber und etwa nur 20 Jahre später als Justin selbst redet ein christlicher Apologet nicht anders als Tertullian. Demselben Marc Aurel, an welchen, als Mitregenten des Antoninus Pius, schon Justin um 150 seine Apologie gerichtet hatte, dachte, als er nun selbst, seinen Sohn Commodus als Mitregenten zur Seite, Kaiser war, um 170 (s. oben S. 129) der kleinasiatische Bischof Melito eine Apologie seiner Glaubensgenossen zu. Wir verdanken dem Eusebius einige Fragmente davon,[106] welche im Vorbeigehen schon wiederholt zur Sprache kamen, hier aber endlich ihrem ganzen Zusammenhange nach in Betracht zu ziehen sind.

Erneuerte Gewaltsamkeiten gegen die Christen in Kleinasien waren es, welche den Melito veranlassten den Schutz der Kaiser anzurufen. „Wie es noch nie geschehen ist" (*τὸ οὐδὲ πώποτε γενόμενον*) schrieb er, „werden die Verehrer Gottes verfolgt, indem sie mit neuen Edicten durch Asien gehetzt werden. Die unverschämten Angeber (*συκοφάνται*), nach fremdem Gute lüstern, nehmen von den Edicten Veranlassung, offen zu rauben, und plündern bei Tag und Nacht die unschuldigen Menschen aus." „Geschieht dies" hiess es dann bald weiter „auf deinen Befehl, so mag es gut gethan sein. Denn ein gerechter Fürst wird nie ungerechten Rathschlag fassen. Auch tragen wir gern

[106]) Kg. IV, 26.

den Ruhm solchen Todes davon. Nur diese Eine Bitte legen wir dir vor, dass du selbst zuerst die Urheber dieses ganzen Streits kennen lernest und gerecht urtheilest, ob sie Tod und Strafe oder Schutz und Ruhe verdienen. Wenn aber der Rathschlag zur Verfolgung und dieses neue Edict nicht von dir sind, welches selbst gegen feindliche Barbaren zu hart ist, so bitten wir dich um so mehr, uns nicht dieser öffentlichen Ausraubung preisgegeben sein zu lassen.“ Unmittelbar hieran schliesst nun Eusebius die Mittheilung eines dritten Stückes aus der melitonischen Apologie an, desjenigen, das uns hier besonders angeht und welches überhaupt zu den merkwürdigsten Resten der altchristlichen Apologetik gehört, sofern es die Kirche des 2. Jahrhunderts etwa in dem Punkte der grössten Annäherung an den Staat zeigt, welche wir beobachten können. „Unsere Philosophie,“ belehrte Melito den Kaiser, „blühte zuerst unter Barbaren, ging aber auch unter deinen Völkern auf zur Zeit der Herrschaft deines grossen Vorfahren Augustus, und wurde besonders für dein Reich ein glückverheissendes Gut. Denn seitdem wuchs die Gewalt der Römer zur Grösse und zum Glanze empor, deren erflehter Inhaber du geworden bist und sein wirst mit deinem Sohne, wenn du die Philosophie schützest, welche die mit Augustus gleichzeitige Milchschwester (σύντροφος) des Reichs ist, und auch von deinen Vorfahren vor anderen Culten geehrt worden ist. Und das ist das grösste Zeichen dafür, dass unsere Lehre mit den glücklichen Anfängen des Kaiserthums zugleich zu dessen Bestem aufwuchs, dass ihm seit der Regierung des Augustus nichts Uebles begegnet ist, sondern vielmehr, den Gebeten aller entsprechend, nur Glänzendes und Ruhmvolles. Allein unter allen (Fürsten) liessen sich Nero und Domitian von einigen arglistigen Menschen bereden, und wollten unsere Lehre in üblen Ruf bringen. Von ihnen aus hat sich auch die Lüge der Verläumdung rings um uns ohne Grund, wie sie es zu thun pflegt,

verbreitet. Aber ihre Unwissenheit haben deine frommen Väter berichtigt, indem sie oft viele schriftlich zurechtwiesen, welche in dieser Sache Neuerungen einzuführen sich unterstanden. Unter ihnen ist dein Grossvater Hadrian zu finden, welcher, ausser vielen anderen, auch dem Proconsul Fundanus schrieb, als dieser den Oberbefehl in Asien hatte; dein Vater aber, als auch du das ganze Reich für ihn verwaltetest, schrieb an die Städte, es sollten in keiner Weise in unserer Sache Neuerungen gemacht werden, unter Anderen an die Larissaeer, die Thessalonicenser, die Athener und alle Hellenen. Von dir aber, der du dieselbe Meinung wie jene Fürsten über diese Dinge hast, ja eine noch viel menschenfreundlichere und philosophischere, sind wir überzeugt, du werdest alles thun, worum wir dich bitten.“

Bevor der allgemeine Standpunkt dieser Stelle gewürdigt werden kann, ist, da sonst ihre Einzelheiten nach allem schon Ausgeführten verständlich sein müssen, festzustellen, wie es mit den Schutzedicten des Antoninus Pius steht, auf welche sie sich berufen zu können glaubt. Wir wissen von diesen Edicten sonst nichts, allein es liegt kein Grund vor, ihre Existenz und ihre Echtheit zu bezweifeln.[107]) Sollte sich das zuerst angeführte Fragment aus Melito's Apologie, wie man es gewöhnlich versteht, auf gewaltsame Ausplünderungen und Erpressungsversuche, oder auch auf willkürliche Confiscationsedicte einzelner Ortsbehörden beziehen, so ist schon oben (S. 115 f) der Standpunkt festgestellt worden, von welchem die Kaiser seit Trajan als die natürlichen Beschützer der Christen Edicte der Art zu erlassen, wie sie Melito hier im Sinne hat, nicht selten Veranlassung gehabt haben mögen. Ja wenn Melito als Inhalt dieser Edicte das Verbot Neuerungen gegen die Christen einzuführen (μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν) angiebt, so

[107]) Nur müssen diese Edicte wegen Justins Schweigen jünger als dessen Apologieen sein.

kann er auch damit durchaus im Rechte sein. Es den Christen gegenüber streng bei den Grundsätzen zu lassen, welche seit Trajan feststanden, und durch keinerlei neue und schärfere Maassregeln darüber hinauszugehen, mag in der That von Trajans nächsten Nachfolgern ihren Provinzialstatthaltern mehr als einmal eingeschärft worden sein. An Anlass dazu hat es ihnen nicht gefehlt, und solche Intercessionen würden dem ganzen Character ihrer Verwaltung nur entsprechen. Gewiss ist freilich, dass in den Worten des Melito das Verbot des νεωτερίζειν einen anderen Sinn hat, aber je enger seine Deutung der antoninischen Erlasse mit der ihm eigenthümlichen und jedenfalls willkürlichen Darstellung der kaiserlichen Politik seit Domitian zusammenhängt, um so wahrscheinlicher ist sie selbt von dieser Willkürlichkeit nicht frei. Melito ignorirt das Edict des Trajan vollkommen, oder er hat ihm, wenn er daran gedacht hat, schon diejenige christliche Deutung gegeben, welche schon oben besprochen wurde. In seinem Sinne kann also das Verbot Neuerungen im Verfahren gegen die Christen einzuführen nur heissen, man habe es bei der Gunst zu lassen, welche ihnen die Kaiser, die schlechten allein ausgenommen, vor den Anhängern anderer Culte immer erwiesen haben.

Es wird also mit den Schutzedicten des Antoninus Pius, welche Melito anführt, seine Richtigkeit haben, und die Deutung, welche Melito ihnen giebt, wird vermuthlich ebenso falsch sein, wie die ganze Auffassung der Verhältnisse, mit welcher er dem Tertullian vorangeht. Dieser Auffassung giebt er aber eine so zu sagen principielle Begründung, indem er sie mit Hülfe eines Gedankens, welchen vor ihm ähnlich an einer schon erwähnten Stelle auch Justin ausspricht, (s. oben S. 104) aus der angeblichen Stammverwandtschaft des römischen Kaiserthums und der Kirche ableitet.

Nun können wir fragen, wie schon bei Tertullian hätte gefragt werden dürfen, welcher wesentliche Unterschied denn

bestehen soll zwischen der Erwartung, welche dieser und Melito vom Erfolge einer solchen Auffassung der Dinge bei den Staatsbehörden, an welche sie sich wenden, hegen, und derjenigen, welche sich für Justin an ein falsches Edict des Hadrian knüpft. Bei Melito indessen lässt sich die Analogie seines Verfahrens mit dem des Justin tiefer verfolgen. Aus dem Einen Schutzedict des Hadrian, welches Justin kennt, sind bei Melito schon mehrere geworden; dass aber diese hinzugekommenen Edicte, wenn die Voraussetzung Melito's von der wesentlichen Gleichheit ihres Inhalts mit dem angeblichen Rescript an Fundanus bestehen soll, nie von Hadrian erlassen worden sind, beweist ohne Weiteres die Thatsache, dass Justin noch nichts von ihnen weiss Es hat mithin auch Melito dem Marc Aurel gegenüber nicht nur Edicte seiner Vorgänger falsch gedeutet, sondern auch falsche oder gar nicht existirende Edicte seines Grossvaters angerufen. Justin ferner riefe, wenn das Edict an Fundanus falsch ist, doch nur seinen Vorgänger mit Unrecht an, Melito ist noch verwegener und ruft Marc Aurel gegen sich selbst mit Unrecht an. Denn so thut er, wenn er Marc Aurel selbst ein Vorurtheil für die Christen unterlegt, welches diesen noch viel günstiger gewesen sein soll als das vermeintliche seiner Vorgänger, welches aber auch Marc Aurel jedenfalls nicht gehabt hat (s oben S. 123 f.). Im Lichte aller dieser Thatsachen kann nun aber auch die Unechtheit des Hadrianrescripts, ungeachtet seiner frühen Verwendung, in keiner Weise mehr befremdend oder gar unmöglich erscheinen. Es bildet jetzt nur ein Glied in einer Kette von Illusionen der alten christlichen Apologeten, und ist darin nicht einmal das auffallendste Glied.

Es wird nun an der Zeit sein, die zusammengebrachten Thatsachen kurz zusammenzufassen und übersichtlich zu characterisiren. Die christlichen Apologeten halten das ganze 2. Jahrhundert hindurch, die wirkliche kaiserliche Gesetzgebung igno-

rirend, welche darüber fast ganz verloren gegangen ist, die Fiction aufrecht, als sei der politische Grundsatz, welchen sie bekämpfen und nach welchem die Christen als solche im Staate als Verbrecher gelten, erst neuesten Datums und in Widerspruch mit der besseren Vergangenheit des Staats. Sie hegen dabei die Meinung oder geben sie doch vor, als könne die gesetzliche Vervehmung des Christenthums nicht der wirkliche Standpunkt des jedesmal angeredeten Regenten sein, der sich damit in Widerspruch mit seinen besten Vorgängern setzen würde. So beruft sich Tertullian im Jahre 200 den Behörden des Septimius Severus gegenüber für die gesetzliche Anerkennung des Christenthums auf alle Kaiser des 2. Jahrhunderts, etwa dreissig Jahre früher Melito dem Marc Aurel gegenüber auf alle seine guten Vorgänger aus demselben Zeitalter, etwa zwanzig Jahre zuvor, Justin dem Antoninus Pius gegenüber auf seinen Vorgänger Hadrian. Besässen wir noch die dem Hadrian eingereichten Apologieen, so würden wir sie vielleicht dem Hadrian gegenüber zu Gunsten der Christen auf seinen Vorgänger Trajan sich berufen sehen. Jedenfalls liegt dieser ganzen Art, in welcher die christlichen Apologeten der bezeichneten Zeit eine officielle gute Meinung, welche sie über die Christen voraussetzen aber in ihrer jedesmaligen Gegenwart factisch nicht finden, in die Vergangenheit zurückverlegen, ein gänzliches Sichwegsetzen über die ursprüngliche Bedeutung des trajanischen Rescripts zu Grunde. Es ist aber nicht schwer einzusehen, dass diese christlichen Apologeten sich nun gegenseitig das leisten, was, ihrer Meinung nach, die Kaiser des 2. Jahrhunderts sich leisten sollen. Nun widerlegt nämlich in der That der Vorgänger seinen Nachfolger, so dass zu den directen Zeugnissen, welche schon aus diesen Apologieen für die wirkliche Stellung der Christen im römischen Staate zusammengestellt wurden, (s. oben S. 117 f.) ein nicht minder schlagendes indirectes hinzukommt. Der unmittelbarsten Gegenwart

zum Trotz aber sehen wir schon die Apologeten des 2. Jahrhunderts, theils durch Umdeutung geltender Gesetze, theils durch Vorbringen falscher, theils, wo sie über bestehende Gesetze klagen, durch Simulirung der Ueberzeugung, dass die Kaiser ihnen persönlich fern ständen,[108]) die Behauptung vorbereiten, welche freilich erst Eusebius, auf Tertullian sich stützend, in ihrer völligen Nacktheit ausspricht, dass seit Trajan das ganze 2. Jahrhundert hindurch die Christen die Staatsordnung im römischen Reiche für sich gehabt und nur die Leidenschaft des fanatischen Pöbels oder die Willkür schlechter Beamten ihnen das Leben im Staate verkümmert haben. Seine Spitze findet aber dieses ganze Verhalten der altchristlichen Apologeten zu dem ihnen feindlichen Staate in dem Satze, der so viele Jahrhunderte die christliche Tradition beherrscht hat, und mit grösster Schärfe von Lactanz, dem ersten Apologeten, welcher die ganze Reihe der Verfolgungen der Kirche in ihrer vorconstantinischen Periode überblickt, an der von uns schon wiederholt berührten Stelle ausgesprochen wird, dass nur die schlechten Kaiser die Christen verfolgt, die guten aber — die boni principes — sie geschützt haben.[109]) Eben dieser Satz aber bringt uns schon in unmittelbare Nähe der Erklärung der Verhüllung der Feindschaft des Staats gegen die Kirche im 2. Jahrhundert, welche wir kennen lernten.

Um zu solcher Erklärung zu gelangen, hat man zunächst zu beachten, dass die christlichen Apologeten sich in ihrer Schätzung der Verfolgungen des 1. und. 2. Jahrhunderts an die öffentliche Meinung ihres Zeitalters über diese Perioden anschliessen. Es ist ja bekannt, dass man im römischen Reiche unter den Musterregierungen, welche Nerva's Adoption des Trajan einleitete, auf die Zeiten der julischen und des letzten flavischen Kaisers als auf Zeiten einer traurigen Willkürherrschaft

---

[108]) Melito bei Eus. Kg. IV, 26, 6. Vgl. oben S. 144.

[109]) A. a. O. 3, 4.

zuchtloser oder bösartig-misstrauischer Regenten zurückzublicken pflegte, und die grossen Kaiser des 2. Jahrhunderts — Trajan z. B. gerade auch am Schlusse seines Christenrescripts — natürlich genug sich in dieser Anschauungsweise gefielen. Wenn also die christlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts ihre Sekte auch als eines der Opfer jener schlechten Kaiser der Vergangenheit darstellten, dagegen die Gunst der gegenwärtigen zu besitzen behaupteten, beständig die allgemein anerkannte Gerechtigkeitsliebe der letzteren anriefen, und sich für ihre besten Unterthanen ausgaben, so konnten sie keine Sprache reden, welche allgemeiner verstanden wurde und ihnen die Sympathie einer Gesellschaft, mit welcher sie sonst in so tiefem Widerspruch lebten, zuzuwenden besser im Stande gewesen wäre. Mit der grössten Deutlichkeit redet in diesem Sinne Tertullian (s. oben S. 142). Allein man würde wiederum sehr irren, wenn man das Verhalten der christlichen Apologeten hier durchaus nur auf Accomodation an eine ihnen nur aufgedrungene Anschauungsweise zurückführen wollte; auch ihrer eigenen Gesinnung nach konnte die alte Kirche nicht gleichgültig gegen den Contrast der politischen Zustände des 1. und 2. Jahrhunderts in Rom sein. Nur da wenigstens hat sie es gekonnt, wo der Nationalhass der Juden gegen die Römer noch nicht allen Einfluss auf ihre Anschauungen verloren hatte, daher z. B. bei den Ebioniten sich Anschauungen über den Staat finden, welchen allerdings die Staatsfeindschaft zuzusprechen ist, die nur eine sehr rohe und oberflächliche Betrachtungsweise oft noch von der alten Kirche überhaupt und ohne Vorbehalt behauptet. Nach der Seite des Judenthums jedoch hat sich die alte Kirche, wie schon zu zeigen gewesen ist, früh abgeschlossen, und gerade der Antagonismus der Juden und Römer ist für ihre Annäherung an den Staat von sollicitirender Bedeutung gewesen. In der That braucht man nur an die ausgeführteste Theorie über das Verhältniss von Kirche und Staat

zu denken, welche aus der Periode der alten Kirche sich erhalten hat, deren Grundgedanken aber in dieser Gemeingut sind, an Augustins Gottesstadt, um zu erkennen, dass es der alten Kirche unmöglich sein musste, sich in die Thatsache zu finden, dass sie jemals die Staatsordnung gegen sich haben könne. Ist es nach Augustin die Aufgabe, welche Gott dem Staate, ungeachtet seines sündigen Ursprungs, gesetzt hat, die irdische Ordnung (pax terrena) aufrecht zu erhalten, so hat die Kirche niemals ein Recht des Staates, sie zu verfolgen, anerkennen können, eben daher aber sich ausser Stande gesehen, wo sie die Herrschaft des Rechtes anzuerkennen sich nicht weigern mochte, die Thatsache, dass sie selbst zugleich verfolgt worden ist, gelten zu lassen. Nie hat aber die Kirche diese Anschauungen aus einem spröderen Stoff herauszuarbeiten gehabt, als aus ihren Erfahrungen im 2. Jahrhundert. Wie denn ihr Zeugniss jedenfalls das glänzendste zu Gunsten der Kaiser des 2. Jahrhunderts bis Marc Aurel ist, welches uns die Geschichte überliefert hat. Ja es mag manchem Betrachter auffallen, die Kirche so unbedingt in die allgemeine Bewunderung der im 2. Jahrhundert herrschenden Zustände einstimmen zu hören, wenn doch ihre Herrlichkeit eine so trügerische war; wenn doch der römische Staat von Trajan bis Marc Aurel einem Baum gleicht, welcher in voller Blüthe steht, dem aber die Wurzeln fehlen, und alle edlen Eigenschaften seiner Regenten ihr Grundgebrechen, dass sie Caesaren waren, nicht zu bedecken vermögen. Doch die Erklärung der Gleichgültigkeit der Kirche gegen diese Schäden würde für die Zwecke dieser Abhandlung zu tief in die allgemeine Erörterung des Verhältnisses der Kirche zum Staate hereinziehen. Dringender ohne Zweifel ist der aufmerksame Leser dieser Abhandlung von einer anderen Frage beunruhigt worden.

Ist es denn nämlich die ernste Meinung der Kirche je gewesen, dass sie im 2. Jahrhundert nie verfolgt worden sei,

oder auch nur, dass sie die Kaiser dieses Zeitalters persönlich zu ihren Beschützern gehabt habe? Dass dies durchaus nicht der Fall gewesen ist, ist gleich im Beginn dieser Abhandlung anzuerkennen und im weiteren Verlauf derselben wiederholt zu constatiren gewesen.[110]) Schon die traditionelle Zählung von zehn Christenverfolgungen ist im schneidendsten Widerspruch dagegen, manche Schilderungen der Verfolgungen der Kirche im römischen Reiche hinterlassen den Eindruck, als hätten so gut wie alle heidnischen Kaiser die Kirche verfolgt,[111]) Chrysostomus behauptet diess sogar ausdrücklich, indem er die von einzelnen Kaisern der Kirche bewiesene Toleranz nur für eine scheinbare erklärt, und keinen von ihnen von der Verantwortlichkeit des gegen die Kirche Geschehenen entbunden wissen will;[112]) das Gedächtniss des Trajan als Christenverfolgers erhält sich namentlich durch die Märtyreracten des Ignatius von Antiochien, und noch in seinem letzten Regierungsjahre wird ihm ein fabelhaftes allgemeines Blutedict gegen die Christen in der Passion des Papstes Alexanders I. beigelegt;[113]) ähnliche Traditionen über Hadrian und Marc Aurel sind schon zu erwähnen gewesen.[114]) Gerade diese Zeugnisse sind aber absichtlich hier zusammengestellt worden, weil wir darin die

---

[110]) S. oben S. 108. 117f. 120. 139.

[111]) S. z. B. Theodoret. Graecar. affect. curat. IX (Opp. IV, II p. 931 sq. ed. Schultze.).

[112]) Contra Jud. et gentes quod Christus Deus sit. c. 15 (Opp. I, 578 C. Montf.): *Ἕλληνες ἦσαν βασιλεῖς Αὔγουστος, Τιβέριος, Γάιος, Νέρων, Οὐεσπασιανός, Τῖτος, καὶ μετ' ἐκεῖνον ἅπαντες ἕως τῶν τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου χρόνων τοῦ βασιλέως καὶ πάντες οὗτοι, οἱ μὲν ἔλαττον, οἱ δὲ σφοδρότερον ἐπολέμουν τὴν ἐκκλησίαν· ἐπολέμουν δ' οὖν ὅμως ἅπαντες. εἰ δέ τινες αὐτῶν καὶ ἡσυχάζειν ἔδοξαν, αὐτὸ τοῦτο τὸ τοὺς βασιλεύοντας καταδήλους εἶναι ἐπὶ ἀσεβείᾳ, ὑπόθεσις πολέμων ἐγίνετο, τῶν ἄλλων κολακευόντων αὐτοὺς θεραπευόντων ἐν τῷ τῆς ἐκκλησίας πολέμῳ.*

[113]) Acta Sanctor. Maii T. I p. 375 F.

[114]) S. oben S. 108. 139.

kirchliche Tradition in scheinbar unerklärlichem Gegensatze zu jenen weit über die Grenzen der Wahrheit die Kaiser des 2. Jahrhunderts freisprechenden Urtheilen, welche wir kennen lernten, hier nicht minder weit über diese Grenzen hinaus sie als Verfolger brandmarken sehen. Allein man halte nur, um das Räthselhafte des Widerspruchs verschwinden zu sehen, die beiden verschiedenen Ströme der Tradition gehörig auseinander. Das Richtige in dieser Beziehung würde nur ungefähr getroffen sein, wenn man auf die Beobachtung gestützt, dass die Betrachtungsweise, welche die Verfolgungen des 2. Jahrhunderts verhüllt, in der christlichen Apologetik herrscht, zwischen exoterischer und esoterischer Litteratur unterscheidend, die andere Betrachtungsweise der esoterischen, nur für christliche Leser bestimmten Litteratur zuwiese. Denn eben das Letztere würde sich nicht streng durchführen lassen. Denn die in der Apologetik ausschliesslich herrschende Betrachtungsweise, welche die guten Kaiser des 2. Jahrhunderts als Beschützer der Christen erscheinen lässt, greift auch noch bedeutend in die mit der Absicht auf christliche Leser geschriebene Litteratur ein. Namentlich in Werken, welche ihrer Natur nach auf der Grenzscheide zwischen exoterischer und esoterischer Litteratur stehen, wie die historischen des Eusebius und des Orosius, laufen beide Strömungen der Tradition neben einander her. Der Ruhm der edlen Kaiser des 2. Jahrhunderts klang aber in der Kirche noch weit über die Zeit ihrer Kämpfe mit dem heidnischen Staate hinaus nach. Davon ist ein besonders anschauliches Beispiel eine im Mittelalter oft erzählte, auch für Dante anziehende und selbst noch zu Hans Sachs gedrungene Legende. Sie erzählt wie Papst Gregor der Grosse, eines Tages einer That edler Gerechtigkeit des Trajan gedenkend, mit heissen Thränen für das Heil der Seele des grossen Kaisers gefleht habe; worauf ihm eine Himmelsstimme Erhörung verkündet habe, wenn auch nicht ohne ihm Gebete dieser Art

für gottlose Heiden für die Zukunft zu verweisen.[115]) Man wird also genauer sagen, dass die kirchliche Tradition überall da, wo sie aus irgend welchen Motiven oder Gründen die Glanzzeit des römischen Kaiserthums als solche hervortreten lässt, gleichzeitig die Thatsache, dass diese Zeit eine Zeit der Drangsale für die Kirche gewesen, zurückdrängt, dagegen überall da, wo sie den Eindruck dieser Thatsache ungeschwächt bestehen lässt, vor ihren Blicken jene Glanzzeit völlig erbleicht, und auch die Herrschaft der Kaiser von Trajan bis Marc Aurel in die allgemeine Nacht zurücksinkt, in welche für sie die heidnische Kaiserzeit überhaupt gehüllt ist. Wo das Letztere geschieht, da gelten alle Kaiser vor Constantin als Heiden in gleicher Weise als Verfolger, in Einer Reihe, und ohne jede Unterscheidung der einzelnen ihrer Art nach werden alle Christenverfolgungen vor Constantin aufgeführt, so dass jene traditionelle Zählung der Christenverfolgungen es namentlich auch verschuldet, wenn die Kirchengeschichtsschreiber oft schon für das 2. Jahrhundert von allgemeinen, für das ganze römische Reich vom Kaiser erlassenen Verfolgungsedicten reden, wie sie in Wirklichkeit erst im 3. Jahrhundert vorkommen. Auch die Märtyrererzählungen gehören hierher, in welchen überhaupt alle heidnischen Kaiser, welche darin auftreten, nach Einem und demselben finsteren Tyrannentypus dargestellt sind, nach welchem auch Trajan, Hadrian und Marc Aurel sich in den schon angeführten Märtyreracten nicht anders als Nerone und Domitiane benehmen.[116]) Dadurch aber, dass die christ-

---

[115]) Die ältesten Zeugen dieser Legende Paul. Diac. Sti. Gregor. Papae Vita c. 27 (Gregorii Magni Opp. T. IV. p. 14. ed. Benedict. Paris 1705) u. Johannes von Dam. in seiner Schrift über das Gebet für Verstorbene c. 16 (Opp. I, 590 sq. ed. Lequien Par. 1712) beweisen die grosse Verbreitung der Legende bereits im 8. Jahrhundert.

[116]) Eine Ausnahme bilden hier auch nicht die Märtyreracten des Ignatius, sofern die Einführung des trajanischen Schutzedicts darin

liche Tradition über die Lage der Christen im römischen Staat im 2. Jahrhundert in ihren beiden zu unterscheidenden Strömungen gleich blind ist, nur nach verschiedenen Seiten — das eine Mal gegen das Leid, welches den Christen widerfahren, das andere Mal gegen den Schutz, welchen siegefunden, — ist es gekommen, dass die reine Wahrheit über die Verfolgungen des 2. Jahrhunderts, ob sie gleich für den ungetrübten Blick aus den Quellen unverkennbar hervorleuchtet, doch unmittelbar darin nirgends überliefert ist.

Gegen die hier gegebene Erklärung der Gestaltung der kirchlichen Tradition über die Verfolgungen des 2. Jahrhunderts könnte vielleicht noch die Beobachtung des ganz verschiedenen Verhaltens dieser Tradition den Verfolgungen der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts gegenüber bedenklich stimmen, bei deren Gedächtniss auch die Regentengrösse von Männern wie Decius und Diocletian nicht im Geringsten im Stande gewesen ist die Anatheme der Kirchenschriftsteller zu mildern. Hierzu wäre nun zunächst zu bemerken, dass die Reihe der durch Decius eröffneten Christenverfolgungen den Character eines rücksichtslosen Ausrottungskampfes hat, wie er den Verfolgungen des 2 Jahrhunderts nicht eignet. Die christliche Tradition behandelt also verschieden was wirklich verschieden ist, aber freilich um die Art, wie sie es thut, zu erklären, ist noch anderes in Erwägung zu ziehen. Für die Kirche nämlich ist jede Berührung mit dem Staate corrumpirend gewesen, das beweist an ihrem Theile namentlich auch die geringe Aufrichtigkeit der Tradition über die politische Geschichte des 2. Jahrhunderts, welche eben übersehen worden ist, unmittelbarer in die Augen springend wird es in einer Zeit, in welcher die Kirche, wie im 3. Jahrhundert, dem Staate um ein bedeutendes Stück näher

---

(s. oben S. 122) nur der Verherrlichung des Märtyrers durch den Eindruck seines Martyriums dient, keineswegs der des Kaisers, welche das früher Erzählte unmöglich gemacht hat.

gerückt war. Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts handelt es sich nicht mehr, wie noch im zweiten, um Duldung der christlichen Religion im römischen Staate, sondern darum, wer von beiden, den Heiden oder den Christen, Hammer oder Amboss in diesem Staate sein soll. Der für alle kriegführenden Theile heillos demoralisirende Character jedes Kampfes dieser Art zeigt sich nun namentlich auch an der Beurtheilung der heidnischen Kaiser von Decius bis Constantin in der christlichen Tradition, einer Tradition, welche den Geschichtsschreiber noch weit mehr zur Verzweiflung bringt, als die das 2. Jahrhundert betreffende, weil sie die Wahrheit nicht blos verschleiert, sondern vernichtet. Nun findet nichts vor einer fessellosen Wuth Gnade, deren reifste und giftigste Frucht die Brandschrift des Lactanz ist, welche aber gerade da, wo sie den Makel der Christenverfolgung nur an dem Namen der Kaiser haften lässt, welche entweder schon die öffentliche Meinung der Heiden — so Nero und Domitian — oder der christliche Fanatismus — so die Christenverfolger seit Decius — als Scheusale gebrandmarkt hat, am wenigsten einseitig, vielmehr ein treues Spiegelbild verschiedener Phasen der Tradition der Kirche über ihre Verfolgungen im römischen Reiche ist.[117])

---

[117]) Dass in dieser Abhandlung die Schrift Ueber die Todesarten der Christenverfolger unbedenklich als ein Werk des Lactanz angeführt worden ist, wird nach der Erörterung von A. Ebert in den Berichten der philos. histor. Classe der kön. sächs. Gesells. der Wiss. Bd. 22. (Leipz. 1870) S. 115 ff. kaum einer Entschuldigung bedürfen.

III.

Ueber das Verhältniss der alten Kirche zur Sclaverei im römischen Reiche.

Es ist nicht zu bezweifeln, dass in der Kirchengeschichte einst namentlich das Capitel des Streits des Christenthums mit dem Alterthum ein ganz anderes Aussehen haben wird als es diess jetzt noch unter der zum geringsten Theile überwundenen Wucht traditioneller Vorurtheile in unseren theologischen Lehrbüchern hat. Eine der verwirrendsten Einseitigkeiten der herrschenden theologischen Betrachtungsweise dieses Streits ist aber ihre Neigung dabei am Christenthum nur den Gegensatz gegen das hinter ihm liegende Alterthum sehen zu wollen, die tiefen Wurzeln aber, mit welchen es darin, und zwar keineswegs nur in Religion und Theologie des Judenthums, steht, das was man überhaupt sein antikes Wesen nennen kann, zu übersehen. Davon zu überzeugen mag die Betrachtung des Verhältnisses der Kirche zum Staate überhaupt nicht am schlechtesten dienen, und hier wiederum vielleicht in hervorragendem Maass die des Verhältnisses der alten Kirche zur Sclaverei. Sieht man doch dabei die Kirche sich einer politischen Institution gegenüber schonend und erhaltend verhalten, in welcher man heutzutage einen dem Alterthum eigenthümlichen und besonders argen Flecken seiner Gesittung zu sehen

gewohnt ist. Ja, wie um die Stammverwandtschaft des Christenthums und der antiken Welt vollends anschaulich zu machen, drängt sich bei Betrachtung der an diesem Punkte neuerdings hervorgetretenen Ansichten der Gelehrten fast die Beobachtung auf, als habe zugleich mit dem Verschwinden eines Stücks Alterthum aus unserem Leben auch das Christenthum an Verständlichkeit für uns verloren.

An den Hauptgegensätzen, auf welchen das politische Leben des Alterthums ruht, den Unterschieden von Herrschenden und Beherrschten, Reichen und Armen, Denkern und Arbeitern, hat aller politische Fortschritt der Neuzeit nichts wesentliches ändern können, weil es Grundsteine alles Staatswesens sind. Doch wissen die Staaten der Gegenwart nichts mehr von einer aus solchen Unterscheidungen fliessenden vollständigen Rechtlosigkeit wie überhaupt eines menschlichen Individuums einem anderen oder einem Verein von mehreren gegenüber, so namentlich auch der Glieder der dienenden und arbeitenden Classen; und in d i e s e m Sinne gehört freilich die Sclaverei nicht mehr in den Bereich der für uns noch lebendigen Dinge. Auch an diesen Umstand in der That — dass die Sclaverei wenigstens einem ihrer politischen Hauptmerkmale nach etwas ist, was gleichsam nicht mehr in unserem Gesichtskreise liegt, — hätte man zu denken, wenn man unternähme es sich einigermaassen zu erklären, wie vollständig die moderne Geschichtsschreibung in der Auffassung des ursprünglichen Verhältnisses der Kirche zur Sclaverei fehl geht, und gerade bei dessen Darstellung Ansichten laut werden, bei welchen man, ob es gleich in der Regel christliche Theologen sind, welche sich hierbei vernehmen lassen, eher etwa Feueranbeter über das Christenthum reden zu hören meinen kann.

Es ist unter Gelehrten und Ungelehrten, man darf sagen, öffentliche Meinung, dass die Aufhebung der Sclaverei in der modernen Welt ein Werk des Christenthums sei, sofern sie der

christliche Glaube an die Gleichheit der Menschen vor Gott herbeigeführt habe. Nur dass die Kirche allmälich vorbereitet hätte, was sie aus practischen Gründen sofort durchzuführen aufgeben musste. Kein Unterschied der Confessionen, kein Streit der theologischen Parteien beschränkt die Herrschaft dieser Ansicht. Ein mit offenkundig panegyrischer Tendenz geschriebener, bisweilen bis zur Unehrlichkeit einseitiger und schon durch die verworrene Oberflächlichkeit seiner Darstellung abschreckender Aufsatz von Möhler geniesst seit vierzig Jahren noch immer gleichen Ansehens bei Katholiken wie Protestanten.[1]) Ihm schreibt der katholische Bischof Hefele ebenso gut nach, „die anerkannte Gleichheit aller vor Gott habe ihr Abbild in der Gleicheit aller vor dem Rechte finden müssen,"[2]) wie der protestantische Rationalist Baur, vom Christenthum datire sich die „allmäliche Aufhebung der Sclaverei," und hätten sie auch die Grundsätze des Paulus factisch bestehen lassen, so höben sie doch den Unterschied von Sclaven und Freien so auf, dass was an sich keinen „inneren Grund" seines Bestehens habe, früher oder später auch äusserlich habe fallen müssen.[3]) Von denselben Anschauungen gehen auch die Werke des protestantischen Theologen C. Schmidt und des eifrig katholischen Laien Ozanam aus, welche der Aufgabe sich angenommen haben, den Einfluss des Christenthums auf die Rechtsverhältnisse im römischen Staat darzustellen.[4]) Da sie aber beide

---

[1]) J. A Möhler Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sclaverei (in dessen gesammelten Schriften und Aufsätzen. Herausg. v. Döllinger. Regensb. 1839. 40. Bd. II. S. 54 ff.).

[2]) „Sclaverei und Christenthum" in seinen Beiträgen zur Kirchengeschichte, Archaeologie und Liturgik. Tüb. 1864. Bd. I. S. 212 ff.

[3]) Christenth. und christl. Kirche der drei ersten Jahrhh. 2. Ausg. Tüb. 1860. S. 481 f.

[4]) C. Schmidt Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme. Strasb. 1854. S. 81 ff. 232 ff. 431 ff. 462 ff. F. Ozanam La civilisation au cinquième siècle. Paris 1862. Bd. I. S. 200 ff.

bis jetzt die Widerlegung, welche sie in allen ihren Grundanschauungen verdienen, nicht gefunden haben und kaum Nebenbuhler, so werden sie allgemein blind ausgeschrieben, ein Schicksal, welchem namentlich das Schmidt'sche Werk einen sehr weit reichenden Einfluss dankt, da es leider auch eine deutsche Uebersetzung erfahren hat. Auch aller Theologie fernstehende Werke sprechen den Theologen nach, wie z. B. das zur Zeit in Deutschland verbreitetste Handbuch der römischen Alterthümer, „das Christenthum kenne keine natürliche Rechtsverschiedenheit der Menschen, es sehe die Sclaverei als ein Gewaltverhältniss an," welches aber die Kirche deshalb nicht aufgehoben habe, „weil diess nicht ohne Gefahr für die Gesammtheit wie für die Sclaven selbst möglich gewesen sei; sie auch die ererbten Vorurtheile des Alterthums nur langsam und allmälich überwunden habe; aber von Anfang an habe sie die Knechtschaft als einen provisorischen Zustand und die Abschaffung derselben als ihre Aufgabe betrachtet" — eine Behauptung, welche mit den zahlreichen Freilassungen und Loskaufungen von Sclaven durch christliche Herrn, der gesetzlichen Aufhebung der Gladiatorenspiele unter Constantin im Orient und unter Honorius im Occident, der neuen kirchlichen Form der Manumission seit Constantin und der Aufhebung des Standesunterschiedes zwischen Freien und Freigelassenen unter Justinian belegt wird.[5]) Die Vulgärapologetik, in der Meinung es hier mit einem der „Verdienste" des Christenthums zu thun zu haben, denkt vollends nicht daran, die gewöhnliche Meinung zu prüfen. Sie hält „Vorträge über die Moral des Christenthums", in welchen der Sclaverei nur in einer Anmerkung als eines nur für die Welt des Heidenthums existirenden Greuels gedacht werden kann.[6]) In welche Verwirrung sie

[5]) Becker-Marquardt Handb. der röm. Alterthümer. Bd. V. Abthl. I. (Leipz. 1864) S. 202.

[6]) S. Luthardt Vorträge über die Moral des Christenthums. 2. Aufl. Leipz. 1873. S. 250f.

den erdrückenden Thatsachen gegenüber, welche hier in Betracht kommen, geräth, wenn sie sich damit ausführlicher auseinanderzusetzen unternimmt, können in sehr ergötzlicher Weise die Capitel zeigen, welche Schaff dem Verhältniss der Kirche zur Sclaverei in seiner „Geschichte der alten Kirche" gewidmet hat,[7]) der auch nicht darüber im Zweifel ist, dass wir „die Abschaffung der Sclaverei dem Christenthum verdanken." (S. 108). Eine altkatholische Tendenzschrift stellt eben einen scheinbaren Versuch auf, die herrschenden Vorstellungen darüber zu erschüttern.[8]) Sie vertheidigt überhaupt eine These, welche der Theologie des sogenannten Altkatholicismus als characteristische Formel dienen, freilich aber zugleich die Absurdität dieser Theologie besonders hell leuchten lassen kann: die Kirche habe nach ihrer Anerkennung durch Constantin — als im Staate freie Kirche — alle Grundsätze und Anschauungen, zu welchen sie sich früher als unfreie (verfolgte) über Sclaverei, Gewissensfreiheit und Dämonen bekannte, verleugnet. Eine confuse Verkehrung des Richtigen, dass die Kirche vor und nach Constantin in allen angegebenen Punkten — in gewissem Sinne selbst im Punkte der Gewissensfreiheit — dieselben Grundsätze unter verschiedenen weltlichen Bedingungen vertreten hat. Das gilt namentlich auch von der Sclaverei, und der Verfasser des in Rede stehenden Werks hat, wenn er die „unfreie Kirche" „die Hebel für die Aufhebung der Sclaverei bereits fertig gestellt haben lässt" (S. 41) und von hier aus den Vorwurf gegen die Kirche des Mittelalters erhebt, für die Aufhebung der Sclaverei nichts gethan zu haben, nur zum allgemeinen Irrthum das Unrecht einer schlecht begründeten und theilweise ganz schiefen Polemik hinzugefügt. Dieses ist nun freilich wiederum

---

[7]) Leipz. 1867. S. 273 ff. 529 ff.

[8]) J. Buchmann Die unfreie und die freie Kirche in ihren Beziehungen zur Sclaverei, Glaubens- und Gewissenstyrannei und zum Daemonismus. Bresl. 1873.

nicht die Meinung eines Aufsatzes der Sybel'schen „Historischen Zeitschrift," welcher gerade den Sätzen dieser altkatholischen Arbeit über Kirche und Sclaverei ohne das geringste Bedenken beitritt. Es mag sein, dass die Erkenntniss des Richtigen schon hier und da in der Litteratur hervorgebrochen ist, wie sie es wenigstens in den schlichten Worten eines englischen Kirchenhistorikers thut, welche von der alten Kirche behaupten: „The abrogation of slavery was not contemplated even as a remote possibility. A general enfranchisement seems never to have dawned on the wisest and best of the christian writers, notwithstanding the greater facility for manumission, and the sanctity, as it were, assigned to the act by Constantine, by placing it under the special superintendence of the clergy."[9]) Ohne jeden Eindruck auf die herrschende Ansicht sind bis jetzt Aussprüche dieser Art jedenfalls verhallt, und aus dem eben gehörten werden wir auch nicht etwa ein Vorurtheil für die englische Theologie ableiten dürfen. Ein solches zu widerlegen könnte die Behandlung der Frage der Sclaverei im Christenthum in dem Neologieen keineswegs verschlossenen englischen Parallelwerke zum Leben Jesu von Renan genügen.[10]) Hier sind nur die sonst bekannten Annahmen über den angeblichen Antagonismus des Christenthums und der politischen Sclaverei vorausgesetzt und nur in eine originelle Theorie gebracht. Mit dieser aber sich an dieser Stelle näher zu befassen und ihre schon in den Grundgedanken des Buches wurzelnde Irrthümlichkeit nachzuweisen, würde ohne Interesse sein, da man es dabei doch nur mit einem freien Gedankenspiel zu thun hätte, welches kaum den Versuch macht, sich aus Thatsachen der Geschichte zu begründen. Ueberhaupt hat man bei der Freiheit,

[9]) Milman History of Latin Christianity. Vol. I. p. 492 der american. Ausgabe. Das Werk ist mir leider nicht zu Hand. Ich kenne die Stelle nur aus Schaff a. a. O. S. 533.

[10]) Ecce homo. A survey of the life and Work of Jesus Christ. 9 th. edit. Lond. 1868. S. 129 ff.

mit welcher die Behauptungen protestantischer Theologen über das Verhältniss der Kirche zur Sclaverei über allen Thatsachen zu schweben pflegen, den Eindruck, es bildeten sich die historischen Ideen dieser Gelehrten im Dunste der Lehre von der unsichtbaren Kirche, während die Aussprüche der katholischen Apologeten in dieser Sache, welche dabei in manchem Sinne den Thatsachen der Geschichte näher gestellt sind, sich besonders aus der ausserordentlichen Flachheit ihres Verfahrens erklären mögen, welches nur auf den glänzenden Flitterstaat aus ist, mit welchem es das Christenthum herausputze: wie denn auch das Meisterwerk dieser Gattung von Apologetik zu versichern nicht vergisst, alle Wohlthaten des Christenthums kröne schliesslich „eine Wohlthat, welche in goldenen Buchstaben in die Jahrbücher der Philosophie eingetragen werden sollte, die Abschaffung der Sclaverei.“[11])

Da dieses nun doch zu handgreiflich auf Einbildung beruht, so kann es nicht wundern, wenn endlich französische Freigeister oder Bewunderer des Caesarismus anfangen es für eine freche Unwahrheit zu erklären. Und in der That: handelte es sich nur darum, der fast unbestrittenen Herrschaft der hohlsten Phrasen in der Frage, welche den Gegenstand dieser Abhandlung bildet, ein Ende zu machen, so könnte man sich bei den Diensten beruhigen, welche hierfür die vor einem Jahrzehnt erschienene ausführliche und an Thatsachen reichhaltige Streitschrift von A. Rivière allerdings leisten kann.[12]) Unläugbar Richtiges liegt auch den Worten eines anderen französischen Schriftstellers der neuesten Zeit zu Grunde, wenn er sagt: „Il n'y a pas de plus grandes illusions que peuvent se faire les croyants, que leur obstination à faire honneur au Christianisme et à l'Église de l'abolition de l'esclavage; quand il est certain

[11]) Chateaubriand Génie du christianisme. Paris 1803. T. IV, p. 413.

[12]) L'église et l'esclavage. Paris 1864.

que l'esclavage antique a subsisté dans l'empire chrétien comme dans l'empire païen, qu'il a duré assez avant dans le moyen âge, que le servage existait encore en France à la veille de la Révolution; que l'esclavage des noirs s'est établi sous le règne de l'Église; qu 'il persiste encore aujourd'hui dans deux Etats, et que ces deux Etats sont catholiques; qu'il n'a commencé à tomber que depuis le dix-huitième siècle, c'est à dire depuis que les Eglises menacent ruine; et qu'à l'heure qu'il est, la Papauté, qui condamne si facilement et si imprudemment tant de choses, n'a pu encore se résoudre à le condamner."[13]) Nur dass diese Schriftsteller, sich mit dem Amte von Nachrichtern der katholischen Apologetik begnügend und um andere Quellen für die Denkart des Christenthums als die Redensarten ihrer theologischen Gegner unbekümmert, aus einem falschen Lobe der Kirche die ebenso falsche Anklage gegen sie schmieden, für die Aufhebung der Sclaverei nichts gethan zu haben, und, überhaupt die Heilkräfte des Staates und dessen was Havet die philosophie libre nennt in der Noth des menschlichen Lebens mit nicht minder beschränkter Blindheit überschätzend, nur von deren Verdiensten für Milderung der Sclaverei etwas wissen wollen, der Kirche aber solche durchaus absprechen.

Nicht aber mit dieser Weise der Darstellung des Verhältnisses der Kirche zur Sclaverei, zu deren genügender Beurtheilung überhaupt der Rahmen einer historischen Abhandlung kaum der zweckmässigste wäre, hat es der vorliegende Aufsatz zu thun. Wenn dieser es versuchen will, durch übersichtliche Zusammenstellung einiger zum geringen Theile unbekannter oder doch unbeachteter Thatsachen aus der Geschichte der sechs ersten Jahrhunderte der Kirche festzustellen,

---

[13]) Les origines du christianisme. Vol. I (2ème édit. Paris 1873) p. XXIV.

was diese für die Sclaverei thun und nicht thun konnte, so besteht für diesen seinen Zweck dringendere Veranlassung sich der von vornherein alles verwirrenden Hirngespinnste zu erwehren, auf welche sich die sonst herrschende Theorie über Christenthum und Sclaverei ausschliesslich gründet. Dabei wird es, da diese Theorie in ihren Grundanschauungen, wie es ähnlichen anderwärts geht, sich mit jenen ihren Gegnern tiefer berührt, als es den äusseren Anschein hat, ohnehin nicht ganz an Gelegenheit fehlen, auch das Irrthümliche bei den Gegnern zu erkennen.

So unglaublich es ist oder doch sein sollte, so ist es doch ernste Meinung der Theologie der Gegenwart, die alte Kirche habe von einer irdischen Verwirklichung ihrer Ideale geträumt. Das wird zwar nicht immer mit so naiver Deutlichkeit verrathen wie von Schaff, welcher die Behauptung, dass das Christenthum „zuletzt auch die individuelle und bürgerliche Freiheit hervorbringen müsse“ damit begründet, dass es ja „nicht nur die Seele, sondern auch den Leib erlöse“ (S. 274) — hier mag es doch noch nicht ganz wenige Theologen geben, welche vor dem Unsinn zurückschrecken, dass dieses dem Christenthum zufolge auf Erden geschehe; — aber im Wesentlichen können keine anderen Vorstellungen im Spiele sein, wenn man gemeinhin von jener verhaltenen „Absicht“ der Kirche redet, die Sclaverei aufzuheben, und mit Schaff darin eines ist, dass sie „von vornherein auf das Ziel der Abschaffung der Sclaverei hingearbeitet“ habe. Hiergegen wird nun zu constatiren sein, dass die alte Kirche diese Absicht nie gehabt und also auch nie vertagt hat, ja dass sie solche Absicht gar nicht haben konnte, nicht wegen der weltlichen Verhältnisse, in welche sie gestellt war, etwa wegen der „Gefahr“, in welche sie ihre Bekenner gestürzt hätte, — wovor das Christenthum einst wenig Scheu gehabt haben soll — sondern wegen ihrer eigenen Betrachtungsweise dieser Verhältnisse. Gerade die

Vereinzelung, in welcher die Institution der Sclaverei seit ihrer Abschaffung vor den Blicken des modernen Betrachters steht, bestand für die alte Kirche nicht. Wie für Aristoteles im zweiten Jahrhundert vor Christi Geburt, so beruht auch noch für Chrysostomus im vierten Jahrhundert nach derselben die Familie auf den zwei Grundelementen der Freien und Unfreien.[14]) Für die alte Kirche ist die Sclaverei thatsächlich ein wesentliches und unablösbares Glied der Staatengebilde, mit denen sie es zu thun hat, und völlig fremd ist ihrer Denkweise die besondere Antipathie, mit welcher man neuerdings diese Institution zu betrachten pflegt. So eng vielmehr ist für die alte Kirche das Verhältniss von Staat und Sclaverei, dass was sie gegen diese auf dem Herzen hat nichts ist, was sich nicht für sie gegen jenen überhaupt mit allen seinen Grundinstitutionen richtete, und die Sclaverei, weit enfernt in ihren Augen, wie man sagt, des „inneren Grundes" ihres Bestehens zu ermangeln, diesen mit dem Staate theilt. Dieser im Allgemeinen so beschaffenen, die Sclaverei vom Staate nicht trennenden Anschauungsweise entspricht auch das praktische Verhalten der Kirche gegen beide. Wie sie die Sclaverei nicht anders in Frage stellt als den Staat überhaupt, so beschützt sie auch beide gleichmässig, und schont, so weit sie einen zerstörenden Kampf mit dem Staate vermeidet, auch die besondere Institution der Sclaverei darin, gegen deren Bestehen im Staate ein specifisches Bedenken in der ganzen alten Kirche überhaupt nie auftaucht. Man könnte daher der alten Kirche gegenüber ebenso gut sagen wollen, es vertrage sich die Fürstenwürde nicht mit dem christlichen Bekenntniss, als der Sclavenbesitz vertrage sich damit nicht. Ja man würde, in der ganzen vorconstantinischen Kirche wenigstens, von Haeretikern abgesehen, vergebens einen

---

[14]) Vgl. Aristot. Pol. I, 2, 1. und Chrysost. Hom. XXII, 1 in Ep. ad Eph. (Opp. XI, 165 B. Montfaucon).

Ausspruch suchen, der dieses eben so deutlich sagte, wie man jenes einmal bei Tertullian finden kann.[15])

Um sich jedoch von der hiermit bezeichneten Stellung der alten Kirche zur Sclaverei möglichst anschaulich zu überzeugen wird zunächst an das zu erinnern sein, was das Alterthum schon von sich aus für die Milderung der Sclaverei gethan hat, keineswegs an alles, woran hierbei zu erinnern möglich wäre, sondern an einiges wenige, was für den eben angegebenen Zweck besonders dienlich ist.

„Bei keinem einzigen Griechen stieg je ein Zweifel an der Rechtmässigkeit und Zweckmässigkeit der Sclaverei auf; die Sache verstand sich von selbst."[16]) So belehrt uns ein sehr gelehrter christlicher Apologet. Allein das Gegentheil ist schon die Voraussetzung der allbekannten Theorie des Aristoteles über die Sclaverei, da sie doch dieser Philosoph selbst ausdrücklich „Zweifeln an der Gerechtigkeit" der Sclaverei gegenüberstellt, nämlich der Ansicht derjenigen seiner Volks- und Zeitgenossen, welchen sie schon als ein naturwidriges und ungerechtes Gewaltverhältniss erschienen war.[17]) Mehr als solche Zweifel, eine wahrhaft tiefsinnige Menschlichkeit spricht sich in der Aufhebung des Unterschieds von Freigeborenen und Unfreien in gewissen Heiligthümern und bei gewissen religiösen Feiern in Griechenland aus.[18]) So konnten auch Sclaven, ihre hellenische Abkunft vorausgesetzt, in die eleusinischen Mysterien eingeweiht werden. Bekannt ist auch der Schutz, welchen Sclaven gegen die Gewalt ihrer Herrn an den Altären der Götter als Asylen fanden.[19]) In Attica wenigstens hatte das

[15]) Apol. c. 21.

[16]) Döllinger Heidenthum und Judenthum. Regensb 1857. S. 673.

[17]) Polit. I, 2, 3: *νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν. διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ.*

[18]) S. Büchsenschütz Besitz und Erwerb im griechischen Alterthume. Halle 1869. S. 149.

[19]) Büchsensch. S. 152f.

Recht der Herrn überhaupt nie die Strenge des altrömischen erlangt, und das Leben des Sclaven z. B. war hier auch vom Staate gegen seinen Herrn geschützt.[20]) Doch für die Zwecke dieser Abhandlung sind die späteren römischen Verhältnisse wichtiger. In Rom hatte sich freilich das rücksichtslose alte Recht, welches den Sclaven als eine blosse Sache durchaus recht- und schutzlos der Willkür des Besitzers überliefert, von keiner Familie, keiner Ehe, keinem Verwandtschaftsverhältniss, keinem Eigenthum eines Sclaven etwas weiss, formell bis in die letzten Zeiten der Republik hinein unerschüttert aufrecht erhalten. In der öffentlichen Meinung aber wankte es schon um diese Zeit. Mindestens soviel können schon die Senatsverhandlungen unter Nero über die an vierhundert Sclaven zu strafende Ermordung des Pedanius Secundus, wie sie Tacitus (ann. XIV, 42 ff) erzählt, beweisen. Mit der Begründung der kaiserlichen Gewalt erhält diese öffentliche Meinung Macht und die Sclaven einen natürlichen Beschützer gegen ihren Herrn, und so sehen wir denn die ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit in allen jenen eben erwähnten Stücken die Staatsgesetzgebung allmälich so weit zu Gunsten der Sclaven umgestalten, dass einzelne der neueren Bestimmungen dieser Zeit geradezu die Wurzeln der ganzen Institution der Sclaverei angreifen und sich auf dem geraden Wege zu ihrer gänzlichen Abschaffung befinden. Von höchster Bedeutung für diese Rechtsentwickelung ist der Sieg der stoischen Doctrin von der Naturwidrigkeit der Sclaverei bei den grossen römischen Rechtslehrern der älteren Kaiserzeit, welche alle Menschen für natürlich gleich erklären, und, wie auch jene Gegner des Aristoteles, den Sclaven nur durch Satzung des öffentlichen Rechts für beschränkt in seiner natürlichen Freiheit;[21]) und diese römischen Rechts-

---

[20]) ebendas. S. 147. 150 f.

[21]) Dig. I, 5, 4 § 1: Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subiicitur. Ulpian Dig. I, 1, 4 von der

lehrer, nicht, wie oft durch arges Missverständniss behauptet wird, die Kirche,[22]) legen den Grund zur Lehre von den unveräusserlichen Menschenrechten in modernen Emancipationstheorieen. Neben dieser allgemeinen, damals, wie schon die Art ihres Einflusses zeigt, ohne Zweifel populären Betrachtungsweise gehen nun die neuen Bestimmungen der kaiserlichen Gesetzgebung her. Schon unter Augustus wird die Befugniss Sclaven zum Thierkampf zu verurtheilen und auf die Arena zu liefern den Herrn genommen und in Rom auf den Stadtpräfecten, in den Provinzen auf den kaiserlichen Statthalter übertragen.[23]) Zugleich werden dieselben Behörden damit beauftragt, überhaupt Beschwerden der Sclaven gegen ihre Herrn anzunehmen. Claudius erklärt den kranken und durch Alter dienstunfähig gewordenen Sclaven, dessen sein Herr durch Aussetzung sich entledigt hat, für frei. Ganz besonders sind es die philosophischen Kaiser des zweiten Jahrhunderts, welche sich um den Rechtsschutz der Sclaven verdient machen. Hadrian nimmt dem Herrn das Recht seinen Sclaven willkürlich zu tödten,[24]) verbietet ihm dessen Verkauf zu schändlichen Gewerben und bestraft dessen Misshandlung; sein Nachfolger Antoninus der Fromme ermächtigt den Stadtpräfecten, falls er die Klage eines Sclaven gegen seinen Herrn für begründet anerkenne, jenen an einen anderen Herrn zu verkaufen, und erweitert das schon seit einiger Zeit auch in Rom bestehende Asylrecht dahin, dass Sclaven, welche den Schutz eines Heilig-

---

Freilassung: Quae res a iure gentium originem sumpsit, utpote quum iure naturali omnes liberi nascerentur. L, 17, 32: Quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habentur; non tamen et iure naturali, quia quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt.

[22]) So z. B. auch Hase Kirchengesch. S. 152 (der 9. Aufl.).

[23]) Durch die lex Petronia. S. Becker-Marquardt a. a. O. S. 197. Zur folgenden Zusammenstellung vgl. überhaupt ebendas. S. 179 f. und Schmidt a. a. O. S. 431 ff.

[24]) Nicht aber stellt er schon die Tödtung eines Sclaven einem Morde gleich. S. Becker-Marquardt S. 198 gegen Schmidt S. 433.

thums in Anspruch genommen haben, zu ihren Herrn nicht wieder zurückgeschickt werden sollen.[25]) Marc Aurel verbietet den Verkauf selbst verbrecherischer Sclaven als Gladiatoren, Septimius Severus straft 208 die Misshandlung eines Sclaven mit Ehrlosigkeit. Ja es wird verboten gebildete Sclaven zu rohen Handarbeiten zu verwenden, und zur Erfüllung der Bedingungen, unter welchen ein Sclave gekauft worden ist und welche die Behandlung seiner Person betreffen — Bedingungen, welchen bisher alle rechtliche Verbindlichkeit fehlte — wird der Herr nun förmlich angehalten.[26]) Dazu kommt, wenigstens für gewisse Fälle, die Anerkennung des einfachen und nicht durch Folter herbeigeführten Zeugnisses eines Sclaven vor Gericht, — dieses schon unter Hadrian, — dann die Anerkennung des Familienrechtes des Sclaven im Verbote an den Herrn durch Verkauf Mann und Frau und beide von ihren Kindern zu trennen, der Eigenthumsfähigkeit des Sclaven und seines Rechts vom ersparten Eigenthum seine Freilassung zu erkaufen; bei den Staatssclaven auch noch das Zugeständniss des Rechts, über die Hälfte ihres Vermögens testamentarisch zu verfügen. Hierher gehören auch die Erleichterungen der rechtlichen Formen der Freilassung, die Erweiterung der Rechte auch der Freigelassenen, und ihre kräftige Beschützung darin durch den Staat, die Beschränkung der Fälle, welche rechtlich Unfreiheit begründen, namentlich das strenge Verbot des Menschendiebstahls zum Zwecke des Sclavenhandels. Constantin endlich stellt die absichtliche Tödtung eines Sclaven dem Morde durchaus gleich. Kurz man hat hier eine Rechtsentwickelung vor sich, welche, besonders wenn man an die Analogie der Geschichte moderner Emancipationsbewegungen

---

[25]) Es handelt sich um Missbrauch des Sclaven zu schändlichen Zwecken s. Ulpian leg. 2. Digest. de his qui sui vel alieni juris sunt. Vgl. auch Minut. Feli. Octav. 28, 11.

[26]) S. Schmidt S. 433f.

denkt, kaum einen verständigen Zweifel darüber lässt, dass es im römischen Reiche noch zu einer gänzlichen Abschaffung der Sclaverei gekommen wäre, wären nicht im Laufe des dritten und vierten Jahrhunderts alle Quellen des politischen Lebens darin versiegt.

Die angeführten Thatsachen müssen sich aber unter der Herrschaft des Vorurtheils über Christenthum und Sclaverei die leichtfertigste Behandlung gefallen lassen. Bisweilen trägt man die vollständigste Unwissenheit darüber zur Schau, und behauptet z. B., dass im Alterthum wohl einigen wenigen Philosophen die Ungerechtigkeit der Institution der Sclaverei deutlich geworden sei, doch nur so dass diese stillen Weisen die Thatsache sich ruhig angemerkt, aber nie weder Hand noch Fuss erhoben hätten, sie zu bessern;[27]) oder versteigt sich zum Satze, „das Heidenthum habe keine Ahnung von allgemeinen natürlichen Menschenrechten" gehabt,[28]) was denn nun freilich keine Ahnung vom römischen Recht verräth. Ist man aber gegen jene Thatsachen etwa nicht ganz blind, so nimmt man gewöhnlich an, sie seien auf „christlichen Einfluss" zurückzuführen und glaubt nicht die geringste Sorge um den Beweis dieser Annahme noch haben zu müssen,[29]) oder stützt sie auf die windigsten Vermuthungen.[30]) Es ist eine grosse Seltenheit, wenigstens in der theologischen Litteratur, wenn einmal die Selbständigkeit jener Bestimmungen des römischen Rechts in der Kaiserzeit dem Christenthum gegenüber ausdrücklich anerkannt wird.[31]) Und doch hat man es hier mit einem Postulat der modernen Dogmatik zu thun, so leer als nur irgend

---

[27]) Ecce homo S. 183.

[28]) Schaff S. 273.

[29]) S. z. B. Thiersch Politik und Philosophie in ihrem Verhältniss zur Religion unter Trajanus und Hadrianus und den beiden Antoninen. Marbg. 1853. S. 11f. Luthardt a. a. O. S. 183.

[30]) S. z. B. Ozanam S. 202 f.

[31]) Vgl. z. B. Köhler in den Theol. Stud. u. Krit. 1869. S. 679 f.

eines gedacht werden kann. Für jene Annahme findet sich in den Thatsachen weder die geringste Veranlassung noch der geringste Beweis. Nicht die geringste Veranlassung: Denn was hier zu erklären ist, erklärt sich vollständig ohne den „Einfluss des Christenthums." Man sollte wenigstens meinen, dass uns Menschen der Gegenwart, die wir in unseren politischen Institutionen so zu sagen erst gestern ähnliche, die Emancipation der Arbeiter betreffende Reformen erlebt haben, und den Antheil, welchen das Christenthum daran nicht gehabt hat, noch nicht vergessen haben können, kaum auf den Gedanken gerathen könnten, jene Fortschritte der römischen Gesetzgebung im letzten Zeitalter der römischen Geschichte mit dem Christenthum in Zusammenhang zu bringen. Doch der politischen Geschichtschreibung muss es ganz überlassen bleiben, hier die ganz in den Himmel der Dogmatik entrückten seligen Geister zur Erde herabzurufen, — ernster Geschichtschreibung wenigstens und nicht tendenziöser, welche letztere freilich auch bisweilen ihren Vortheil dabei findet in Fragen, wie den vorliegenden, alle Grenzen der Dinge zu verwirren. Soll denn aber dem Heidenthum die Humanität vollständig gefehlt haben, welche solchen Rechtsbestimmungen zur Erklärung dienen könnte, wie jenen römischen? Wirklich kann man bei Theologen lesen, das „Humanitätsprincip" habe seinen Boden in der christlichen Kirche, und beruhten jene milderen Bestimmungen der römischen Gesetzgebung auch nicht auf „bewusster Nachahmung christlicher Handlungsweise," so seien doch „die Ideen der Humanität und Menschlichkeit so achtunggebietend und einleuchtend an sich, dass sie einmal ausgesprochen, nicht ohne Nachhall bleiben konnten."[32]) Aber hat man denn vor dem Christenthum von diesen Ideen in der Welt wirklich nichts gehört? Wüsste man nicht zu welcher Wortmaschine die Dogmatik einen Menschen machen kann, was

[32]) Luthardt S. 183.

sollte man von der eigenen Humanität von Schriftstellern sich für eine Vorstellung machen, welche den ungeheuerlichen Gedanken zu fassen im Stande sind, dass die Stimme der Menschlichkeit bis zur Erscheinung des Christenthums unter den Menschen noch gar nicht laut geworden sei? Nur Unwissenheit oder die lächerlichste Täuschung über sich selbst ferner kann zu Grunde liegen, wenn die neueste christliche Apologetik, das ohnmächtigste Ding, welches die Sonne bescheint, den römischen Stoicismus, welcher einen Fürsten wie Marc Aurel auf den Kaiserthron gesetzt hat, der Ohnmacht zeiht, und die stoische Lehre von der Gemeinschaft des Menschengeschlechts mit dem Urtheil abthun zu können meint, sie sei „ein blosser Gedanke, ohne Kraft des Lebens und ohne wirklichen Inhalt.“[33]) Soll aber alles was sich über die Menschlichkeit des Alterthums sagen lässt mit der schalen Trivialität erschöpft sein, dass die Theilnahme des Menschen am Menschen darin „ab und zu durch die Schranken hindurchbricht, welche der Egoismus um sie gezogen,“[33]) so sollte die unbedingte Gültigkeit, welche diese Characteristik der Macht der Menschenliebe jedenfalls auch für die Gegenwart noch immer hat, davor warnen, hier überhaupt allzuviel an Dasein oder Nichtdasein des Christenthums hängen zu lassen. Ueberdies liegen die Anfänge insbesondere der ganzen Gesetzgebung, welche eben überblickt wurde, noch hinter jedem möglichen Einfluss des Christenthums zurück. Die alten Christen selbst wussten jedenfalls von diesem „Einfluss“ nichts, welchen ihnen ihre schlechten Sachwalter gegenwärtig andichten. Das kann z. B. Tertullian beweisen, welcher verwandte humane politische Reformen für seine Zwecke in einem Capitel seiner Apologie benutzend, gerade ihre Selbständigkeit im Heidenthume voraussetzt.[34])

---

[33]) Derselbe.
[34]) Apol. c. 4.

Es giebt in der That, wie keine Veranlassung bei jener Milderung namentlich des römischen Rechts zu Gunsten der Sclaven an das Christenthum zu denken, so auch nicht den geringsten Beweis, der hier darauf führte. Seltsamer Weise gilt allgemein seit der schon angeführten Abhandlung von Möhler Chrysostomus für den ersten christlichen Lehrer, welcher Bedenken gegen die Statthaftigkeit der Sclaverei als politischer Institution laut werden lässt.[35]) In der That, der „Emancipationstheorie" kommt erst dieser Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts nicht, wie Schaff sagt, „unter allen am nächsten," sondern überhaupt bis zu seiner Zeit allein bisweilen und höchstens nahe. Doch von ihm sehen wir hier noch ab: für die vorconstantinische Zeit hat die gewöhnliche Theorie von der ursprünglich auf Abschaffung der Sclaverei gerichteten Absicht des Christenthums sich mit der unbequemen Thatsache auseinanderzusetzen, dass die Kirche der drei ersten Jahrhunderte anscheinend aus einer vollständigen Gleichgültigkeit jenen politischen Reformen, welche sich unter ihren Augen vollziehen, gegenüber nie heraustritt. Gewiss sollte man mit Rücksicht auf jene Reformen meinen, es habe der Kirche jener Zeit jedenfalls nicht an Anknüpfungspunkten gefehlt, um eine Abschaffung der Sclaverei zu predigen, wenn sie darnach getrachtet hätte. Mit Worten, wenn nicht mit Werken, sollte man unter dieser Voraussetzung erwarten, gäbe die alte Kirche ihre Theilnahme an jenen Emancipationsbestrebungen zu erkennen. Allein aus ihrer Mitte erhebt sich unseres Wissens auch nicht Eine Hand dafür, auch nicht Eine Stimme wird dafür laut. Je unüberwindlicher im Grunde diese Schwierigkeit für die gewöhnliche Ansicht ist, um so leichtfertiger sind wieder die Fictionen, mit welchen die Zurückhaltung der Kirche mit ihren angeblichen Absichten erklärt wird. Die Rücksicht

[35]) Möhler S. 89f. Baur S. 484. Schaff S. 275.

auf die Staatsordnung und die Bildung der Zeit, pflegt man zu meinen, deren Zusammensturz die unvermeidliche Folge einer sofortigen Erzwingung der Sclavenfreiheit gewesen wäre, habe der alten Kirche den Mund verschlossen; — allein man beweise erst, dass jene Rücksicht für sie wo ihre eigenen Ideale in Frage standen ebenso bestimmend waren, wie sie es etwa für unsere „gebildeten“ und der Polizei ohne allen Zweifel viel unverdächtigeren Theologen gewesen wäre. Dabei ist noch nichts davon gesagt, dass die Staatsordnung der Kirche in diesem Falle, wie schon gezeigt wurde, entgegenkam. Oder man behauptet, die Kirche habe in der festen Ueberzeugung, dass die Aufhebung der Sclaverei einst die nothwendige Folge ihrer Ideen sein werde, das Verschwinden dieser Institution schweigend der Zeit überlassen;[36]) — eine Erfindung, welche, abgesehen von ihrer sehr verrätherischen Willkürlichkeit, noch in Widerspruch mit wirklichen Anschauungen der alten Kirche verwickelt,[37]) auf welche weiter unten ausführlicher zurückzukommen sein wird. Anderwärts beruft man sich auf den Mangel an Einfluss der Kirche auf Staat und Gesetzgebung in vorconstantinischer Zeit;[38]) — eine Auskunft deren vollständige Nichtigkeit die nachconstantinische Zeit beweist, in welcher die Kirche vollständig in der Lage war, den Einfluss, den man von ihr auf die Staatsgesetzgebung verlangt, auszuüben. Gering wie dieser Einfluss aber mit Ausnahme der Religionsgesetzgebung überhaupt gewesen ist, ist er in Bezug auf die emancipatorischen Tendenzen der Gesetzgebung gar nicht zu finden. Gerade was die eben gemeldete Auskunft zu glauben wenigstens die Miene annehmen muss, dass, sobald die Kirche im römischen Staate anerkannt gewesen sei, sie nun

---

[36]) S. z. B. Schmidt S. 239. Döllinger Hippolytus und Kallistus Regensb. 1853. S. 180.

[37]) S. Schmidt S. 234.

[38]) Schaff S. 275.

angelegentlich auch die fernere Erschütterung der schon hinfälligen Institution der Sclaverei betrieben habe, findet so wenig statt, dass in der That alles was Rechtswissenschaft und Gesetzgebung für die Lockerung der Fesseln der Sclaverei in den drei auf Constantin folgenden Jahrhunderten im Bunde mit der Staatskirche gethan haben, kaum der Rede werth ist, neben dem, was in dieser Beziehung in den drei vorhergehenden noch heidnischen Jahrhunderten geschehen ist. Die nun angeblich besonders häufigen Freilassungen, auf welche man sich beruft, haben, wie weiter unter zu zeigen sein wird, auf jeden Fall mit der politischen Aufhebung der Sclaverei gar nichts zu thun. Wenn man sich aber als auf einen Erfolg der Kirche auch auf die Aufhebung des Unterschieds von Freigelassenen und Freigeborenen unter Justinian beruft, so kann diess nur zeigen, wie schwach man begründen muss, was wirklich zu begründen sich keine Möglichkeit bietet. Denn, abgesehen davon, dass auch in diesem Falle die Einwirkung kirchlicher Motive gar nicht nachzuweisen ist:[39]) wunderbarer als diese Aufhebung einer längst zu einer Art von Antiquität gewordenen Unterscheidung an sich, lehrreicher für die andauernde Theilnahmlosigkeit der Kirche allen politischen Reformen gegenüber ist, dass die Aufhebung erst stattfand nachdem die Kirche schon beinahe zweihundert Jahre Staatskirche gewesen war. Ja man weiss, dass die Staatsgesetzgebung in der christlichen Zeit bisweilen im Punkte des Standes das Recht wieder verschärft, wie z. B. die sofort unter Constantin auf nichtstandesgemässe Ehen und auf die Flucht eines Sclaven gesetzten Strafen beweisen.[40]) Nun hat allerdings unter den ersten christlichen Kaisern das Institut der antiken Sclaverei eine nicht unbedeutende und auch für die Hörigkeitsverhältnisse des Mittelalters wichtige Umwandlung im römischen Reich erfahren, als

[39]) S. Cod. Justin. VII, 6.
[40]) S. Schmidt S. 463.

aus einer grossen Anzahl eigentlich leibeigener Sclaven Arbeiter wurden, die nur an die Scholle gebunden, zur Feldarbeit auf dem Gute, das sie nie verlassen durften, und zu einer an den Grundherrn zu entrichtenden Abgabe verpflichtet waren, auch nur zugleich mit dem Gute, zu welchem sie gehörten, verkauft werden konnten. Aber diese Umbildung des ursprünglichen Sclavenverhältnisses, welche übrigens schon in der heidnischen Zeit begonnen hatte, sollte der Entwerthung des Grundbesitzes und dem Untergang des Landbaues steuern, von denen das römische Reich bedroht war, als unter den Verhältnissen der Kaiserzeit der Grundbesitz in die Hände weniger, grosser Landeigenthümer gekommen war. Nicht das geringste ist aber von einem Interesse bekannt, welches die Kirche dieser rein politischen Bewegung, welche übrigens Sclaven zwar gehoben, aber freie Bauern auf die Stufe halber Freiheit herabgedrückt hat, bewiesen hätte.[41]) Kurz es ist auch darum gar nicht wahr, dass die Kirche in Bezug auf die Sclaverei Absichten gehabt hätte, welche sie anfänglich nach gewöhnlicher Annahme nothgedrungen unterdrückte, weil sie von einer solchen Absicht auch als zu ihrer Unterdrückung gar kein Grund mehr vorlag nach wie vor nichts erkennen lässt. Will man aber die anfängliche Zurückhaltung der Kirche damit erklären, dass sie in ihren Anfängen, „so sehr von der überschwänglichen Bedeutung der überirdischen Welt und der Sehnsucht nach der baldigen Wiederkunft des Herrn durchdrungen gewesen sei, dass sie überhaupt sehr wenig Gewicht auf irdische Freiheit und zeitliche Güter legte,“[42]) so kann man diese Worte, trotz ihrer seltsamen Offenbarung über die Genügsamkeit des ältesten Christenthumes und der überraschenden Fernsicht, welche sie

---

[41]) Das Nähere über den rein politischen Character dieser Episode der Geschichte der Sclaverei s. z. B. bei G. Finlay Griechenland unter den Römern. Deutsche Ausg. Leipz. 1861 S. 139f.

[42]) Schaff S. 275.

auf ein späteres Christenthum eröffnen, das auf „zeitliches Glück mehr Gewicht legte,“ eher acceptiren als alles bisher Gehörte. Denn sie stammeln doch wenigstens von der Wahrheit. Von dieser mag denn endlich das älteste Christenthum selbst etwas Deutlicheres sagen.

„Wir können die Frage ganz unentschieden lassen ob die Apostel auch nur eine Ahnung von der einstigen völligen Aufhebung der Sclaverei hatten.“ So meint Möhler, aber so meint gewiss Niemand, dem es nicht darum zu thun ist im trüben Lichte zu bleiben, dessen die gewöhnliche Theorie über das Verhältniss des Christenthums zur Sclaverei zum Leben bedarf. Unentschieden ist hier gar nichts zu lassen, und vielmehr, wenn der Apostel Paulus in einem Gedankengange, welcher ihn auch auf die Sclaverei gebracht hat, alles Begehren des Einzelnen nach Veränderung seiner weltlichen Verhältnisse mit dem Hinweis auf das nahe bevorstehende Hinschwinden der gegenwärtigen Weltgestalt beschwichtigt,[43]) ganz gewiss, dass den Aposteln jene Ahnung niemals aufgestiegen ist. Unter der angegebenen Voraussetzung predigte Paulus gerade die Gleichgültigkeit gegen das Fortbestehen der Sclaverei in der Welt. Jeder bleibe, schrieb er seinen Corinthern, wo ihn der göttliche Ruf gefunden, keiner meine aus der Gemeinschaft des Volks, unter welches er gestellt sei, heraustreten zu müssen, und der Sclave achte selbst eine Gelegenheit frei zu werden gering und lasse sich vielmehr den Nutzen nicht entgehen, welchen es für ihn haben kann, sich im weltlichen Sclavenstande für einen Freigelassenen Christi zu achten.[44]) Ein solcher „Freigelassener“ ist er freilich. Denn „in Christus ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib.“[45]) Daran aber hat der Apostel sicherlich nicht gedacht, dass man mit

[43]) I. Cor. 7, 26. 29.
[44]) I. Cor. 7, 21 ff.
[45]) Gal. 3, 28.

diesen seinen Worten einst beweisen werde, das Christenthum „kenne keine natürliche Rechtsverschiedenheit."[45a]) Und wenn seine Worte etwas der Art bewiesen, so bewiesen sie es doch jedenfalls für die Sclaverei nicht anders als für Ehe und nationalen Staat. Sie beweisen ja aber vielmehr, dass das Christenthum ausserhalb seiner selbst jene Unterschiede recht wohl kennt und anzuzweifeln sich nicht beikommen lässt, nur dass es in seinem Gebiete, welches eben nicht das der „natürlichen Rechtsverschiedenheit" ist, sie aufgehoben denkt. Dem Apostel namentlich auch wird nichts ferner gelegen haben, als die Absicht eine „natürliche Rechtsverschiedenheit" der Menschen überhaupt aufzuheben, welcher den Genossen seines Glaubens es verweist, ihre Rechtshändel vor die weltlichen Gerichte zu tragen;[46]) ein Verweis, welcher sinnlos wäre, wenn die Voraussetzung bestünde, dass für den Christen Rechtsverschiedenheit die Gleichgültigkeit eines überhaupt nicht existirenden Dinges hätte. Von der Unbefangenheit aber, mit welcher dieser Apostel einem Verhältniss, das er in der Welt voraussetzt, in dieser gegenübersteht, kann der Gebrauch des Bildes der Sclaverei Gal. 3, 24 — 4, 7 überzeugen, wo Paulus nicht ansteht dieses Bild auf das heiligste Verhältniss des Menschen, von dem er weiss, anzuwenden, indem er Gott als den Herrn der Menschheit diese bis zu einem für die Freiheit reifen Zustande in Knechtschaft niederhalten lässt.[47]) Aber nicht nur auf verstreute Aussprüche des Apostels ist man angewiesen, um seine Ansichten

[45a]) Marquardt a. a. O. S. 202 (vgl. ob. S. 161).

[46]) I. Cor. 6, 1 ff.

[47]) Und zwar meint es Paulus strenger als er gewöhnlich verstanden wird, wenn er von einer Zeit redet, da der Sohn vom Sclaven nicht zu unterscheiden, sondern der Obhut von Aufsehern und Verwaltern überlassen ist (Gal. 4, 1 f.) Den Aufsehern entspricht in der Deutung des Bildes das Gesetz als „Paedagog" der Menschheit, welche eben damit, dass sie der Obhut eines Paedagogen überlassen war und so lange sie es war den Sclaven vergleichbar war, deren Erziehung im Alterthum gleichfalls Paedagogen oblag (s. Becker-Marquardt a. a. O. S. 164).

über Sclaverei zu erkennen. Jedermann weiss, dass unter den ihm im Neuen Testament beigelegten Briefen Einer das Verhältniss des Sclaven zu seinem Herrn ganz zum Thema hat. Allein selbst da, wo der Apostel oder wer sonst den Brief an Philemon geschrieben hat, was hier ganz gleich gilt, einen entlaufenen Sclaven seinem Herrn zurückzuschicken hat, tastet er das ganze Verhältniss, welches zwischen beiden besteht, gar nicht an; so wenig, dass er darin neben dem gemeinschaftlichen Glauben nur ein Band der Gemeinschaft mehr sieht, welches Philemon und seinen Knecht Onesimus mit einander verbindet,[48]) und er es in diesem Glauben nicht vernichtet sondern verklärt sieht. Wie denn der Brief an Philemon, ungeachtet seiner unmittelbaren Beziehung auf die Sclaverei, der gewöhnlichen Auffassung der Anschauungen des Christenthums darüber bezeichnender Weise nicht einmal ihr selbst scheinbare Anhaltepunkte bietet. Aus der Gleichheit des Sclaven und seines Herrn vor Gott als Erlöste Christi folgert aber das Neue Testament sonst für die Moral nichts anderes als die Mahnung zur Gütigkeit an die Herrn und zur Treue und Dienstfertigkeit an ihre Diener.[49]) Unterwerfung in Gehorsam, eine andere Predigt an die Sclaven kennt das Neue Testament überhaupt nicht,[50]) und es kann nichts allen Gedanken an Sclavenemancipation entrückteres gedacht werden, als die Art wie darin im Namen des unschuldigen Leidens Christi vom Sclaven namentlich Gehorsam auch gegen den schlechten Herrn gefordert wird.[51]) Alle Mahnungen dieser Art stehen aber im Neuen Testament in der Regel da, wo auch die an den Bürger zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, an die Frau zur Unterwürfigkeit gegen ihren Mann, an die Kinder zum Gehorsam gegen ihre Eltern sich finden, ohne die leiseste Andeutung, dass es

[48]) Vgl. besonders Vs. 16.
[49]) Eph. 6, 5 ff. Col. 3, 22 f.
[50]) Vgl. noch I. Tim. 6, 1 ff.
[51]) I. Petr. 2, 18 ff.

sich in Einem der gedachten Fälle um ein Verhältniss handle, das weniger des Daseins würdig wäre als die anderen. Man muss denn auch das Neue Testament schon gar nicht mehr anders als mit der Brille moderner Vorurtheile lesen können, wenn man Apocalypse 18, 13 einen „edlen Unwillen gegen die Sclaverei“ finden will.[52]) Es ist diess nur möglich indem man ohne jede Berechtigung dazu die an dieser Stelle aufgeführten „Menschenseelen“ aus der Reihe der übrigen ebendaselbst genannten Handelsartikel heraushebt, während der christliche Seher dort sein Wehe über den Handelsluxus Babels überhaupt ausruft, und bei dessen Specificirung mit einem Ausdruck, welchen er aus Ezech. 27, 13 entnimmt, der „Menschenseelen“ nur neben den anderen von ihm aufgeführten Dingen gedenkt.

Niemals also folgert das Neue Testament aus der von ihm gelehrten Gleichheit der Menschen ihre politische Gleichheit, noch deutet es eine solche Folgerung auch nur von fern an. Tritt sie ihm ja entgegen so lehnt es sie nur ab. So thut, ausser dem Apostel Paulus an der schon erwähnten Stelle seines ersten Briefs an die Corinther, auch der Verfasser des ersten Briefs an Timotheus, welcher von Unehrerbietigkeit der christlichen Sclaven gegen ihre Herrn nur Lästerung für den Namen Gottes erwartet, und namentlich Sclaven, welche christliche Herrn haben, vor jeder Uebertragung ihres in Christus gegründeten Bruderverhältnisses zu diesen auf das Weltliche warnt.[53])

Das sind die Anschauungen des Neuen Testaments über die Sclaverei, und zugleich haben wir darin den Keim der Stellung der alten Kirche zu dieser politischen Institution. Der Kirche fiel die schwere Aufgabe zu diese der Welt entrückten und zum Kampf mit ihr nicht bestimmten Anschauungen der sich fortwährend aufrechterhaltenden Welt gegenüber am Leben

---

[52]) So Krenkel Der Apostel Johannes. Berl. 1871. S. 97.
[53]) I. Tim. 6, 1f.

zu erhalten. Soweit denn die Kirche über die Welt sich zu erheben weiss, fährt sie fort die ganze Institution der Sclaverei als nicht vorhanden zu behandeln, doch nicht anders als alle politischen Institutionen überhaupt. Herr und Knecht gelten ihr für ihre Zwecke nicht anders gleich als Mann und Weib, Arm und Reich, Grieche und Barbar. Wo sie mit dem Staate sich auseinanderzusetzen hat, erkennt sie alle auf den genannten Gegensätzen beruhenden Institutionen an, und hat zwar eine Tendenz sie alle zu ursprünglicher Einfalt zurückzuführen, hält sich jedoch bei allen, und bei der Sclaverei nicht weniger als bei den anderen, von jeder Erschütterung ihrer Grundlagen fern. Aber eben deshalb bleibt auch die Sclaverei unter der Kirche, soweit diese in Betracht kommt, unverändert im Staate bestehen, und ist nun, als die Kirche selbst verweltlicht, ein Stück Welt, welches diese neben anderen übernimmt. Mit weltlichem Besitz überhaupt lässt die Kirche sich auch den Besitz von Sclaven gefallen.

Von diesem Ende ist man freilich noch weit entfernt, wenn man nun das Verhalten der nächsten auf die Apostel folgenden Christengenerationen zur Sclaverei zu überblicken sucht. Zunächst ist hierbei zu constatiren, dass man schon im zweiten Jahrhundert auf vollkommen ausgebildete politische Bestrebungen communistischer Art in den christlichen Gemeinden stösst; auf Sekten, welche im Namen der allgemeinen Gleichheit der Menschen Familie und individuellen Besitz und damit auch die Sclaverei völlig aufgehoben wissen wollen.[54]) Die Thatsache konnte man schon unter manchen Warnungen des Neuen Testaments herandämmern sehen; dass sie für die gewöhnliche Meinung über das Verhältniss des Christenthums zur Sclaverei nicht förderlich, sondern tödtlich ist, kann man schon daraus erkennen, dass diese Meinung in allen ihren Nöthen nie daran

---

[54]) So besonders die Secte der Carpocratianer bei Clem. Alex. Strom. III, 2, 6 ff.

gedacht hat, sich darauf zu berufen. Sie taucht nämlich nur im Bereich des Gnosticismus auf, einer Denkweise, von welcher hier nur ganz allgemein gesagt werden mag, dass sie unter Anderem die Verweltlichung der Kirche überhaupt und auf allen Gebieten menschlichen Trachtens in acuter Form darstellt, von der Kirche des zweiten Jahrhunderts aber mit rücksichtslosester Energie bekämpft und so weit mit Erfolg ausgestossen wird, dass nun die Verweltlichung wenigstens ein schleichendes Uebel wird, gegen welches die Kirche, sich aufraffend, immer wieder aufs Neue anzukämpfen Zeit erhält. Mit ganz besonderer Entschiedenheit aber hält sich die alte Kirche jene communistischen und emancipatorischen Ideen einzelner ihrer Bekenner fern. Die Männer, welche im 2. Jahrhundert den religiösen Character ihrer Lehren vertheidigen und obsiegen lassen, verbieten vielmehr z. B. den Sclaven unter den Gläubigen ihre Loskaufung auf Gemeindekosten zu verlangen.[55]) Niemals wird aber in der vorconstantinischen Kirche, von haeretischen Sekten abgesehen, im Sclaven der Wunsch nach Emancipation irgend wie geweckt, nie der Herr angehalten solchem Wunsch zu willfahren. Die Institution der Sclaverei besteht auch für Christen nach wie vor fort,[56]) und die im Laufe der Zeit selten gewordenen Grundtugenden, welche sie fordert, wiederherzustellen ist allein das Bemühen der moralischen Predigt der älteren Kirchenschriftsteller, also Treue, Ergebenheit und Gehorsam auf Seite des Sclaven, welcher in seinem Herrn ein „Abbild Gottes" zu verehren angewiesen wird,[57]) Eingedenksein der Verantwortlichkeit und milde Mässigung auf Seite des Herrn.[58]) Das natürliche oder weltliche Verhältniss zwischen Sclaven und Herrn gilt auch, wo

---

[55]) Ignat. ad Polyc. c. 4. p. 202 ed. Dressel.

[56]) Vgl. z. B. Justin. Mart. Apol. II, 12 p. 50 c. und den Brief der gallischen Gemeinden über die Verfolgung vom J. 177. bei Eus. Kg. V, 1, 14.

[57]) Barnab. Ep. c. 19. p. 58 ed. Hilgenf.

[58]) Barnab. a. a. O. Clem. Alex. Paed. III, 11, 73 f. 12, 92 f.

beide Christen sind, nur insofern als aufgehoben, als sie sich unbeschadet desselben als Brüder ansehen sollen, und in der Empfindung dieser Brüderlichkeit der Sclave von sich denken soll als wäre er ein Freier und der Herr ihn besitzen soll als besässe er ihn nicht. Der „Freigelassene Christi", als welchen sich der Sclave des kaiserlichen Hauses Euelpistus bekennt, da er zugleich mit Justin sich vor dem Stadtpraefecten wegen seines Christenthums zu verantworten hat,[59]) bleibt auch der Sclave des christlichen Hauses, und es soll nur eine Sphäre geben, in welcher dem Herrn und Diener das Verhältniss, das sonst zwischen ihnen besteht, gleichgültig ist.[60]) Im bürgerlichen Leben blicken denn auch die christlichen Lehrer so unbefangen auf die bestehende Sclaverei, dass sie dabei selbst auf die Anschauungen antiker politischer Doctrinen einzugehen kein Bedenken tragen. So kennt auch der alexandrinische Clemens in seinem ausführlichen moralischen Lehrbuche eine den Sclaven characterisirende unfreie Gesinnung,[61]) erinnert, indem er vom Herrn fordert, dass er sich in seinem Benehmen in Gegenwart seines Sclaven nichts vergebe, an aristotelische Vorstellungen über den Sclaven,[62]) und scheut sich ein anderes Mal selbst nicht von einem Beispiel barbarischer Grausamkeit der Lacedaemonier gegen ihre Heloten Gebrauch zu machen.[63]) Fast noch characteristischer ist das Verhalten des sonst im Punkte der Moral dem Clemens vielfach antipodischen Tertullian. Wegwerfend genug spricht sich dieser viel leidenschaftlichere Asket auch über die bürgerliche Frei-

---

[59]) Acta Martyrii Justini et socior. § 4. (S. in Justini opp. II, 270 ed. Otto).

[60]) Vgl. auch Tatian Orat. c. 11. p. 50 B Otto: „Bin ich ein Sclave, so trage ich es; bin ich ein Freier, so rühme ich mich der freien Geburt nicht."

[61]) Paed. III, 11, 58.

[62]) III, 12, 84.

[63]) III, 8, 41 f.

heit aus, wenn er einmal alle Tage und Stunden des Lebens, welche die Heiden mit Bekränzung des Hauptes feierten, für den Christen aber so zu feiern sich nicht schicken sollte, übersehend, mit Bezug auf die Bekränzung auch des Sclaven bei seiner Freilassung schreibt: „Auch die Freiheit der Weltleute (libertas saecularis) setzt sich einen Kranz auf. Aber du bist schon von Christus losgekauft, und zwar um einen hohen Preis. Wie soll die Welt den, der in den Diensten eines Anderen steht freilassen können? Sieht es auch so aus, als ob man frei geworden wäre, so ist es doch ebenso klar, dass man dienstbar ist. Alles ist in der Welt Schein und Wahrheit nichts darin. Denn auch zuvor warst du frei von der Herrschaft eines Menschen, als von Christus losgekauft, und nun bist du ein Knecht Christi, wiewohl von einem Menschen freigelassen. Wenn du die Freiheit der Welt für eine wahre hältst, so dass du sie selbst mit einem Kranze zu erkennen giebst, so bist du in die Knechtschaft eines Menschen zurückgekehrt, welche dir als Freiheit gilt, und hast die Freiheit Christi verloren, welche dir als Knechtschaft gilt.“[64]) Schärfer kann man in der That persönlicher Freiheit alles Begehrenswerthe nicht absprechen, und dennoch verliert für Tertullian die Institution der Sclaverei so wenig von ihrer Realität, dass er nicht nur gelegentlich antiken Anschauungen über Sclavensinn sich überlässt,[65]) sondern es auch einmal nur als ein Beispiel von Zucht und Ordnung ansieht, dass ein Herr seinem Sclaven verbietet ausserhalb seiner Dienerschaft zu heirathen.[66]) Ja einmal erzählt Tertullian von einem Christen, welcher im Traum eine ernste Rüge erfahren habe, als ohne seinen Befehl, selbst gegen seinen Wunsch, seine heidnischen Sclaven aus Anlass eines öffentlichen Freudenfestes seine Hausthüre

---

[64]) de cor. mil. c. 13.
[65]) Apol. c. 27.
[66]) ad uxor. II, 8.

bekränzt hätten, und bemerkt, in solchen Dingen sei man Gott auch für das Verhalten des ganzen Hausstandes verantwortlich.[67]) Tertullian erkennt also dem christlichen Hausvater ein Recht über die Gewissen seiner Sclaven zu, welches wohl auch sonst die vornicaenische Kirche bereits anerkennt — z. B. die spanische Synode von Elvira vom J. 305, indem sie christlichen Herrn nur im Falle eines zu besorgenden Aufruhrs ihrer Sclaven Idole in ihren Häusern zu dulden gestattet,[68]) — welches aber immerhin das einzige ist, das die christlichen Lehrer dem heidnischen Herrn und dem Staate überhaupt absprechen, indem sie in allen Gewissensfragen, in welchen man eben ein Untergebener Christi ist, dem Sclaven und dem Staatsunterthanen ein Recht des Widerstandes zuerkennen.[69])

Wie vorsichtig jedoch die alte Kirche schon in vorconstantinischer Zeit an dem zuletzt berührten Punkte gewesen ist, zeigen die Bestimmungen eines ihrer Rechtsbücher, der apostolischen Constitutionen, über die Zulassung eines Sclaven zur christlichen Gemeinschaft. Es ist überhaupt hier eine wohl zu beachtende Thatsache, dass auch die Versuche, welche die vom Staate noch nicht anerkannte Kirche macht, sich, ohne alle absichtliche und vom Staate geforderte Rücksicht auf ihn, eine Gesetzgebung zu geben, dergleichen einer in jenen Constitutionen vorliegt, von Aufhebung der Sclaverei nichts wissen, und das Bestehen der Institution einfach voraussetzen. Eben das genannte vorconstantinische Rechtsbuch macht nun die Aufnahme eines Sclaven in die Gemeinde von der Bewilligung seines Herrn abhängig, unbedingt, wenn der Herr ein Gläubiger ist, unter Vorbehalt, wenn er ein Heide ist. Und

[67]) de idol. c. 17.

[68]) Concil. Eliberit. can. 41. (bei Bruns Canones apostolorum et conciliorum saeculorum IV. V. VI. VII. Berol. 1839. Pars II p. 7).

[69]) Vgl. Clem. Alex. Str. IV, 19, 125 und das Beispiel der Potamiaena bei Eus. Kg. VI, 5. Ueberhaupt ruht auf dieser Ansicht die Heiligsprechung des Martyriums.

zwar soll im zweiten Falle der Herr, welcher seinem Sclaven den Eintritt in die Christengemeinde nicht gestattet, zur Rede gestellt werden. Vermag er die Verweigerung seiner Erlaubniss mit dem Erweis einer gegen ihn feindseligen Gesinnung seines Sclaven zu begründen, so soll es bei seiner Verweigerung sein Bewenden haben und der Sclave wird abgewiesen. Nur wenn keinerlei Widerwille des Sclaven gegen seinen Sclavenstand zum Vorschein kommt, soll seinem Verlangen der Aufnahme in die Kirche, des Widerspruchs seines Herrn ungeachtet, Folge gegeben werden. Zur Aufnahme des Sclaven eines christlichen Herrn soll aber dessen Bürgschaft für jenes Würdigkeit durchaus erforderlich sein.[70]) Unter diesen Bestimmungen liegt denen, welche den Sclaven eines heidnischen Hauses betreffen, jedenfalls das rein kirchliche Motiv zu Grunde, jede politische Leidenschaft von den Beweggründen eines Uebertritts zum Christenthum auszuschliessen.[71]) Weiter geht aber die unbedingte Anerkennung des Herrenrechts im christlichen Hause, und es lässt sich nicht läugnen, dass man hier am äussersten Punkte der Anerkennung steht, welche die Kirche der politischen Institution der Sclaverei gewähren konnte, unbeschadet der Gleichgültigkeit des Standesunterschiedes auf ihrem eigenen Gebiete. Sonst konnte die Kirche, wo sie frei war, nicht anders als sich Unfreien ebenso öffnen wie Freien, und wenn wir sie uns mit Rücksicht auf das allgemeine, im römischen Reich zwischen Freien und Unfreien bestehende Zahlenverhältniss vielleicht überhaupt nie, jedenfalls schon in sehr früher Zeit nicht mehr als einen sehr überwiegend nur aus Sclaven bestehenden Verein zu denken haben, so waren

---

[70]) S. Lagarde Reliq. iuris. eccles. antiq. graece. 1856. p. 87, wo die Bestimmungen Constitt. apost. VIII, 32 (p. 267 sq. ed. Layarde) nach dem syrischen βιβλίον Κλήμεντος in ursprünglicher Form vorzuliegen scheinen.

[71]) Die spätere, gegen Herrschsucht weniger geschützte Kirche war hier weniger vorsichtig. Vgl. den Streit des Agobard von Lyon mit den Juden bei Möhler S. 122 f. und unten Anm. 158.

diese doch in ihren Anfängen darin so zahlreich, dass auch hiergegen namentlich sich die Angriffe der heidnischen Gegner der Kirche richteten, und Celsus z. B. die Christen als Gaukler verhöhnte, welche ihre Künste jedem zufällig zusammengelaufenen Haufen vorführten und sich nur vor den unmündigsten Menschen, Weibern, Kindern und Sclaven, hören zu lassen wagten.[72]) Aber auch diese feindselige Auffassung der Dinge, wie sie sich dem am äusseren Schein haftenden Auge des draussen stehenden Heiden empfehlen konnte, überschätzte die Bedeutung, welche das politische Verhältniss der Sclaven und Herrn für die christliche Gemeinde hatte. Daher konnte Origenes mit Grund sie abgewiesen zu haben meinen, wenn er antwortete, dass es der Kirche nicht besonders um die Unmündigen, noch allein um die Sclaven zu thun sei, und sie ihren Ruf auch an trefflichere Menschen richte, aber dass sie freilich auch die Unmündigen nicht verachte, auch sie zur Tugend erziehen wolle und den niedrigsten Sclaven aufnehme, sobald sie sich von seiner Würdigkeit überzeugt habe. Auch bei solchen Angriffen aus dem Heidenthum ist übrigens die Thatsache nicht zu übersehen, dass so mannigfach sie auch das Verhältniss der Kirche zum Staate betreffen, sie doch nie etwas von einer besonderen Bekämpfung der Sclaverei durch die Kirche laut werden lassen. Dem einmal in die Kirche aufgenommenen Sclaven aber standen ihre höchsten Ehren im Himmel und auf Erden ebenso offen wie ihren frei geborenen Gliedern, und wie von Anbeginn an zahlreiche Sclaven in den Christenverfolgungen der drei ersten Jahrhunderte sich, wie z. B. jene Blandina in der Verfolgung der gallischen Christen unter Marc Aurel,[73]) in standhaftem Todeskampfe die Märtyrerkrone und die Heiligenwürde an der Seite ihrer Herren verdient haben werden, so standen auch die geistlichen Aemter der Kirche

---

[72]) S. Orig. c. Cels. III, 49. 52.
[73]) S. Eus. Kg. V, 1, 17 ff.

dem Unfreien an sich nicht minder offen als dem Freien. Hier ist es wenigstens kaum als Beschränkung der Gleichgültigkeit der Kirche gegen diesen Gegensatz zu betrachten, wenn sie vermuthlich von Anfang an, sobald sie ihre Verfassungsverhältnisse ordnete, die Zulassung eines Sclaven zu einem ihrer Aemter von der Einwilligung seines Herrn, wenn dieser mit ihm Eines Glaubens war, abhängig gemacht hat, — ein Punkt, auf welchen noch zurückzukommen sein wird.

Der erste Sclave auf dem Bischofstuhl aber, von welchem wir wissen, Callistus (218—223), dessen Pontificat zugleich das älteste deutliche Beispiel des kühn in das Gebiet der Welt ausgreifenden Ehrgeizes der Päpste ist, verdient hier um einer diesem Character seiner Amtsführung entsprechenden Maassregel willen besondere Aufmerksamkeit. Callist ertheilte in seiner römischen Gemeinde der Verbindung freigeborener Christinnen mit Sclaven oder Männern niederen Standes den kirchlichen Segen.[74]) Damit setzte er sich über das Staatsgesetz weg, welches die Verbindung einer Freigeborenen mit einem Sclaven als Ehe gar nicht anerkannte, und als ein blosses contubernium ansah, die Ehe mit einem Manne niederen Standes aber wenigstens für vornehme Frauen durch den darauf gesetzten Verlust ihres Standes erschwerte.[75]) Dieser Schritt des Callist bleibt auf jeden Fall einer der sehr spärlichen Versuche der vorconstantinischen Kirche auf dem eigenen Gebiete des Staates mit ihm concurrirende Lebensordnungen zu schaffen, und mag überhaupt als characteristisch gelten für eine Periode, in welcher die Kirche sich durch die Feindschaft des Staates neben ihn gestellt sah und, mit ihm ganz unverworren, gelegentlich wohl einmal mit der Empfindung einer gewissen Unverantwortlichkeit ihm gegenüber auch auf seinem Gebiete

---

[74]) Hippolyti Refut. IX, 12. p. 460 ed. Dunck. et Schneid.
[75]) Vgl. Döllinger Hippol. und Kall. S. 166ff.

verfahren konnte. Es widerspricht aber nicht nur der Praxis der späteren, vom Staate anerkannten Kirche bei nichtstandesmässigen Geschlechtsverbindungen, welche wenigstens geschwankt hat und weiter unten zu berühren sein wird, sondern stiess auch sofort in der eigenen Gemeinde des Callist selbst auf den entschiedensten Widerspruch. Dieser Widerspruch, welcher bisher gar nicht verstanden worden zu sein scheint, betraf freilich nicht gerade die Anschauungen über die Sclaverei, muss jedoch erklärt werden, bevor überhaupt festgestellt werden kann, welches besondere Interesse hier dieser ganze Fall hat.

Callist's Gegner, welchem wir unsere Kenntniss dieser ganzen Sache verdanken, — er mag der gegenwärtig verbreitetsten und hier nicht weiter zu prüfenden Meinung zufolge fortan Hippolyt heissen — theilt uns den angegebenen Brauch des Callist unter mehreren anderen verwandten Maassregeln dieses Bischofs mit, welchen allen die Tendenz gemein ist, den Maassstab für die Heiligkeit, welche in der christlichen Gemeinde vom Einzelnen zu fordern sein soll, herabzusetzen. Das besondere Motiv aber, welches den Callist zu jenem ersten Experiment mit einem selbstständigen kirchlichen Eherechte bewog, mag richtig getroffen sein, wenn man auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht hat, welche es bei der Zusammensetzung der römischen Gemeinde für eine vornehme Christin in Rom damals haben mochte, eine standesmässige und rechtsgültige Ehe zu schliessen, ohne ihren Gatten ausserhalb der Gemeinde zu wählen.[76]) Allein auch der Widerspruch des Hippolyt gegen das Beginnen des Callist ist nicht so unbegreiflich wie man zugleich gemeint hat.[77]) Sein Motiv wird ohne Zweifel ein asketisches gewesen sein. Man darf nur nicht vergessen, dass Hippolyt zu der Reihe der principiellen Gegner der Hierarchen des dritten Jahrhunderts gehört, welche den Weltleuten goldene

---

[76]) Döllinger S. 184f.
[77]) Ebendas. S. 173.

Brücken zur Kirche bauten, und mit dieser Tendenz auch dem Callist gegenüber steht. Dazu erinnere man sich der Anschauungen über die Ehe, welche in der alten Kirche das Bemühen einer möglichsten Verminderung der Ehe unter ihren Gliedern erzeugen, — ein Bemühen, welches sich am deutlichsten in der Verwerfung der zweiten Ehe zeigt, — und es kann die Erklärung der Entrüstung nicht so schwer fallen, mit welcher Hippolyt sich dagegen erklärt, dass Callist nach der Ehe verlangenden Frauen deren Eingehung in der angegebenen Weise erleichterte, und als eine Folge der Gefälligkeit des Papstes die Abtreibung von Kindern hervorhebt, welche in solchen von Callist sanctionirten, in Bezug auf den Stand gemischten Ehen vorgekommen sein soll. Hippolyt wird es einmal für anstössig gehalten haben, dass die Kirche bereits bestehende Hindernisse und Erschwerungen der Ehe aufhebe. Wenn er es daher nicht für Sache der Kirche gehalten hat, heirathslustigen Frauen zu Diensten zu sein, so liegt im Wesentlichen nichts anderes zu Grunde als was auch dem in der Kirche damals allgemein bestehenden Glauben zu Grunde lag, dass es nicht ihre Sache sein könne freiheitsdurstigen Sclaven zu Diensten zu sein. In beiden Fällen mochte der strenger Denkende die Verletzung des Verhältnisses des in seinen weltlichen Wünschen Geförderten zu Christus besorgen. Dazu kam nun aber noch, dass Callist's Verfahren durch seine Folgen dem Hippolyt noch den einzigen Zweck der Ehe zu gefährden schien, welchen die alte Kirche anerkannte, die Kindererzeugung. Aus dieser Darstellung des Streits des Callist mit Hippolyt ergiebt sich aber schon, dass es sich dabei nicht um politische Sclavenrechte zunächst, sondern um die Ehe und um die Heiligkeit der christlichen Gemeinde gehandelt hat. Der Zweck des Callist war, einige Härten des politischen Eherechtes, welche für das Wachsthum seiner Gemeinde unbequem waren, zu beseitigen. Zu diesem Zweck bediente er sich der Gleichgültigkeit der

Kirche gegen die politischen Standesunterschiede als eines Mittels. Gänzlich fern aber muss es ihm gelegen haben das specifische Verhältniss der Kirche zur Sclaverei dem Staate zu empfehlen im Sinne einer auch in dessen Bereich durchzusetzenden Aufhebung derselben. Hierzu lässt die Begründung seines Verfahrens in der Erzählung des Hippolyt nicht die geringste Veranlassung entdecken. Eben darum sind denn diese Verfügungen des Callist über Ehen in keiner Weise etwa für die gewöhnliche Theorie zu brauchen, welche der alten Kirche, um modern zu reden, ein politisches Programm mit einem Paragraphen über Gleichheit aller Menschen aufdrängt. Denn gerade diese Verfügungen sind eben nur ein Stück der zwar sehr weltförmigen und darum schlechten, aber doch specifisch kirchlichen Politik des Callist. Immerhin aber ist anzuerkennen, dass man sich mit ihnen auf dem äussersten Punkte der Gleichgültigkeit der Kirche gegen die politische Institution der Sclaverei und ihre rechtlichen Folgen befindet, wie mit jener Beschränkung der Fähigkeit eines Sclaven zur Aufnahme in die Kirche ein äusserster Punkt der von der alten Kirche jener Institution nicht verweigerten Anerkennung erreicht war.

In lehrreicher Weise bezeichnet die Stellung der Kirche zur Sclaverei noch unmittelbar vor dem Friedensschlusse zwischen Kirche und römischem Staat noch eine Stelle des Lactanz, welche die Doctrinen von der allgemeinen und natürlichen Gleichheit aller Menschen zwar ausdrücklich schon für das Christenthum in Anspruch nimmt, welches allein von der wahren Gerechtigkeit etwas wisse, ohne jedoch an eine daraus fliessende Aufhebung der Institution der Sclaverei zu denken.[78]) Denn er lässt sich gegen solche Unbedingtheit der Ansprüche des Christenthums auf den Besitz der Gerechtigkeit den Einwand machen, dass es ja auch unter den Christen Reiche und Arme, Herren und

---

[78]) Institt. V, 14, 16ff.

Knechte gebe. Lactanz läugnet es und begründet diese Läugnung mit den Worten: „Aus keinem anderen Grunde nennen wir uns Brüder, als weil wir uns für gleich halten. Denn da wir alle menschlichen Dinge nicht mit dem Maassstabe des Leibes sondern mit dem des Geistes messen, so sind unsere Knechte, wiewohl sie dem Leibe nach anders gestellt sind, doch unsere Knechte nicht, sondern wir halten sie wie Brüder im Geiste und Mitknechte in der Religion und nennen sie so.“[79]) Vor Gott seien auch die hienieden durch Besitz oder Stand ungleich Gestellten gleich gering, und nur die höhere Gerechtigkeit könne bei ihm einen Vorzug begründen, welche sich vor allem darin zeige, dass man sich selbst herabsetze: „Denn in diesem weltlichen Leben freilich, in welchem alle Dinge ein kurzes und hinfälliges Dasein haben, ziehen sich unter den Menschen die einen den anderen vor und wetteifern um ihre Würde. Nichts kann verwerflicher, anmaasslicher und dem Wesen des Weisen fremder sein. Denn alle diese irdischen Verhältnisse sind den himmlischen entgegengesetzt.“[80]) Es ist nun abgeschmackt genug, wiewohl nur eine Consequenz der gewöhnlichen Ansicht vom Verhältniss des Christenthums zur Sclaverei, wenn man in dieser Stelle überhört was darin echt christlich ist, nämlich den Verzicht auf eine wirkliche (leibliche) Abschaffung der Sclaverei, dagegen für baare Münze nimmt, was darin die hohlste Rhetorik ist, und damit sich bezeugen lässt, dass es sich wirklich so, wie Lactanz sage, mit der Sclaverei unter den Christen verhalten habe, „weil sich sonst Lactantius unmöglich so sicher und bestimmt, so ohne alle Furcht thatsächlich widerlegt zu werden in dieser Weise aus-

---

[79]) c. 15 § 3: Nam cum omnia humana non corpore sed spiritu metiamur, tametsi corporum sit diversa conditio, nobis tamen servi non sunt, sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conservos.

[80]) Ebendas. § 7. Rebus enim coelestibus contraria sunt ista universa terrena.

sprechen konnte."[81]) Ganz abgeschmackt ist diess: denn die Sclaverei ist keine Institution, welche wo sie „leiblich", d. h. unter Menschen, besteht, ohne Härte und Missbräuche bestehen kann. Der christliche Herr des Callist liess sich durch die Schrecken des Pistrinum nicht abhalten ihn zur Strafe hinzuschicken.[82]) Schon die apostolischen Constitutionen müssen die Sclaven gegen Misshandlung schützen durch das Verbot an den Bischof die Darbringungen solcher, welche sich ihrer schuldig gemacht, anzunehmen.[83]) Das bereits erwähnte Concil von Elvira setzt voraus, dass eine Herrin ihre Sclavin zu Tode prügelt.[84]) Ja, und zwar ebenfalls zur Zeit des Lactanz selbst, während der durch Diocletian begonnenen Christenverfolgung war es vorgekommen, dass christliche Herrn um davonzukommen ihre Sclaven hatten für sich Opfer darbringen lassen. Doch einzelne Beispiele dieser Art beweisen, wie gesagt, nur was sich von selbst versteht, und nur das letzte unter den angeführten hat hier besonderes Interesse, weil es uns lehrt, wie selbst ein solcher, für die Kirche äusserster Fall des Missbrauchs des Herrenrechtes sie nicht veranlasste aus den sonst in ihrem Verhalten zur politischen Institution der Sclaverei beobachteten Schranken herauszutreten. Die durch die genannte Verfolgung veranlassten Bussregeln des Bischofs Petrus von Alexandrien ahnden den Fall zwar nicht nur mit einer dreijährigen Busse des Herrn, sondern auch mit einer einjährigen des Sclaven, der ihm zu Willen gewesen ist. Aber diese Bestrafung des Gehorsams des Sclaven wird damit motivirt, dass in diesem Falle seine Nachgiebigkeit gegen die Drohungen seines weltlichen Herrn die Rechte seines Herrn Christus verletzt habe.[85]) Es

---

[81]) So Möhler S. 88.

[82]) Hippol. Refut. IX, 12 p. 454.

[83]) IV, 6. p. 117.

[84]) Can. 5 bei Bruns II p. 2.

[85]) Ex Petri Alex. libro de poenit. can. 6. 7. bei Routh Reliq. sacrae Vol. IV. p. 29 sq. Edit. II. Auch bei Lagarde. Reliq. p. 66.

wird also, dem Verhalten der alten Kirche überhaupt streng entsprechend, nur das Eigenthumsrecht Christi am Sclaven gewahrt, sonst aber dessen Hörigkeitsverhältniss nicht angetastet.

Soviel mag denn genügen um die Stellung der Kirche zur Sclaverei in vorconstantinischer Zeit klar zu machen. Wenn dieses aber dem, was für die spätere Zeit in dieser Abhandlung noch hinzuzufügen ist, vorausgeschickt wurde, so ist diess freilich nicht in der Meinung geschehen, als habe sich jene Stellung seit der Anerkennung der Kirche durch Constantin grundsätzlich geändert, eine Meinung, gegen welche Verwahrung einzulegen Gelegenheit sich schon geboten hat. Nur für die gewöhnliche Ansicht über die christliche Betrachtung der Sclaverei ergiebt sich die leidige Aufgabe, die Vereinbarkeit einer der Kirche angeblich ureigenthümlichen Emancipationstheorie mit einer, nun die Kirche Staatskirche geworden, vollends schneidend widersprechenden Praxis glaublich zu machen.[86] Nach der eben gegebenen Darstellung der Grundsätze der vorconstantinischen Kirche dagegen ergeben sich die Thatsachen, welche hier noch zu verzeichnen sein werden von selbst als die natürliche Folge jener Grundsätze. Immerhin hat die Erhebung der Kirche aus einer verfolgten zur allein rechtmässigen im römischen Reich die allgemeine Lage, aus welcher sie ihre ursprünglichen Gedanken verkündet und ins Leben geführt hat, erheblich genug geändert, um den Abschnitt, welchen die vorliegende Darstellung machen zu müssen gemeint hat, zu rechtfertigen.

Schon die eben angeführten Worte des Lactanz können den Gedanken an eine eigenthümliche Gefahr geweckt haben, in welcher sich die Kirche zur Zeit ihrer letzten Verfolgung im römischen Staat befand. Damals, im Anfang des vierten Jahrhunderts, stand es mit ihr längst nicht mehr so, dass es ihr erlaubt

---

[86]) S. z. B. Schmidt S. 239.

gewesen wäre, sich in ihrem weltlichen Dasein dem Staate so unbedingt und zuversichtlich als das allein reine Lichtwesen gegenüber zu stellen und ihm in so schneidender Weise allen Antheil an der Gerechtigkeit abzusprechen, wie diess bei Lactanz stattfindet. So verderblich auch die Politik des Constantin für die Kirche gewesen ist, so gewiss hat sie doch auch einem Kampfe ein Ende gemacht, welcher auch die Kirche demoralisirte. Auch die schlimme, den Streit der Kirche mit dem Staate allmälich zum Wortstreit herabdrückende Illusion, in welcher man sich mit solchen Anschauungen befand, sog leicht Nahrung aus der Spannung des nun fast dreihundert Jahre fortgesetzten Kriegszustandes, in welchem sich die Kirche mit dem Staate befand. Der Augenblick dagegen, da dieser Kampf aufhörte und die Kirche unter den Schutz ihres bisherigen Verfolgers trat, rief sie von selbst zur Pflicht, sich auf sich selbst zu besinnen und sich klarer mit dem Staate auseinanderzusetzen, das Leben zu erproben, welches noch in den Wurzeln liegen mochte, aus welchen ihre eigene Kraft sich nährte, und sich ein deutlicheres und weniger unwirkliches Bild vom Wesen des Staats zu machen, als das von welchem sie jetzt zu eigenem Schaden bedroht war. Diese zweifache Bemühung hat in den ersten nachconstantinischen Jahrhunderten der Kirche in Bezug auf die Sclaverei zu ihrer unbedingten Anerkennung als politischer Institution mit allen ihren Folgen durch die Kirche geführt, dagegen aber auch zur Schöpfung einer Institution im Schoosse der Kirche selbst, welche ihrem Glauben an Menschengleichheit lebendige Gestalt gab, die Sclaverei freilich nur zugleich mit dem Staate selbst aufhebend.

Diesen Zusammenhang, welchen das Verhalten der alten Kirche gegen die Sclaverei mit ihrer Betrachtung des Staats überhaupt hat, machen besonders die umfassenden politischen Theorieen anschaulich, in welchen die nachconstantinische Kirche Ideen zusammenfasst, welche den bisher so zu sagen nur gelegent-

lich sichtbaren Hintergrund der Stellung der Kirche zum Staate gebildet hatten. Gegen jenen Zusammenhang versündigt man sich aber auf arge Weise, wenn man etwa die Kirche zur Bahnbrecherin der Sclavenemancipation aus dem Grunde macht, weil ihre Lehrer die Sclaverei für ein widernatürliches Gewaltverhältniss gehalten hätten. Diess ist freilich ganz richtig, aber auf Verhältnisse dieser Art haben die Kirchenväter den Staat überhaupt gegründet und selbst die Familie aus keinen wesentlich verschiedenen Wurzeln abgeleitet. In dieser Beziehung stimmen Abendland und Morgenland zusammen und auch politische Theorieen, deren Selbständigkeit unter einander schon die Verschiedenheit ihrer Begründung im Einzelnen beweist. Die ursprüngliche Freiheit des Menschen, lehrt uns Chrysostomus, mit welcher er von Gott ursprünglich nur zur Herrschaft über die Thiere geschaffen war, ging durch die menschliche Sünde verloren, welche nun eine dreifache Knechtschaft über das Menschengeschlecht brachte.[87]) Die erste ist die Ehe mit ihrer Unterordnung des Weibes unter den Mann. Diese Knechtschaft stammt von der Sünde der Eva her, ist aber durch die Beimischung der Liebe gemildert.[88]) Härter ist die zweite, ebenfalls durch die Sünde herbeigeführte Knechtschaft, die Sclaverei. Diese hat das Uebermaass menschlicher Habsucht und insbesondere die Unehrerbietigkeit Chams gegen seinen Vater Noah verschuldet, und Cham ist der erste Sclave gewesen.[89]) Die härteste Knechtschaft kam jedoch über die

---

[87]) Sermo IV in Gen. (Opp. IV, 658 sqq. Montf.) Doctrinen über den Staat, wie die weiter folgenden, sind der Meinung moderner protestantischer Apologeten zufolge die „päpstlicher Schriftsteller.“ (Luthardt S. 126). Zu diesen „päpstlichen Schriftstellern“ gehören freilich auch die Reformatoren.

[88]) p. 660 B, wo auf Gen. 3, 16. Eph. 5, 25 hingewiesen ist.

[89]) Ebenso gebraucht Chrys. Gen. 9, 25 auch Homil XXIX, 6 sq. in Gen. (Opp. IV, 289sq.) Hom. XXII in Ep. ad Eph. (Opp. XI, 168 sq.) u. ö. S. auch Möhler S. 91.

Menschheit erst mit der Staatsgewalt, welche Gott über sie verhängen liess, als jene beiden ersten zu ihrer Besserung nicht hinreichten.[90]) Denn hier giebt es Schwerter, Henker, Strafen, Foltern und Gewalt über Leben und Tod (p. 661 B.), und auch darum ist diese Knechtschaft die härteste, weil sie allgemein ist und auch freigeborene trifft.[91]) Sie ist vor Allem durch die frevelhafte Herrschsucht Nimrods ins menschliche Leben getreten.[92]) Auf den Urfreveln der Menschheit also, auf welchen der Staat überhaupt ruht, ruht auch die einzelne Institution der Sclaverei, und so kennen zwar nur die menschlichen Gesetze den Unterschied von Freien und Sclaven,[93]) aber gleich allen übrigen Gegensätzen, welche den Staat begründen, ist jene Institution eine Zuchtruthe in der Hand Gottes, und in diesem Sinne namentlich auch das Staatsgesetz, welches den Sclaven in Schranken hält, von Gott gesetzt, so dass es nicht überschritten werden darf, so lange es dem Sclaven nichts zumuthet, was Gott missfällt.[94]) In den Grundansichten identisch lehrt Augustin, namentlich auch wo er im neunzehnten Buche seiner Gottesstadt, im Zusammenhang mit seinem Beweise der Unmöglichkeit nach dem höchsten Gute innerhalb der Verhältnisse dieser Erde und des irdischen Staates zu trachten, auch auf den Ursprung der Sclaverei zu reden kommt.[95]) Einem jeden Dinge, sagt Augustin, und einem jeden Menschen, auch dem bösen ist in seinem Sinne sein

---

[90]) *ὁ τῶν ἀρχόντων δουλείας τρόπος, ὁ τῶν ἐξουσιῶν* p. 661 B.

[91]) Hom. XXIX, 8 in Gen. (Opp. IV, 292 D).

[92]) Hom. XXIX, 8 in Gen. (Opp. IV, 292 C). Auch in dieser Homilie betrachtet Chrysostomus die Sclaverei im Zusammenhange mit der Dienstbarkeit des Weibes unter dem Manne (p. 290 D) und mit der Gewalt des Staates. Das einzige Verhältniss der Unterordnung, welches, ob es gleich nach Chrysostomus' sonstiger Meinung die Sünde voraussetzt doch nicht aus ihr unmittelbar fliesst, sondern von der Natur gesetzt ist, ist das der Kinder zu den Eltern (s. Sermo IV in Gen. p. 663 A).

[93]) Hom. XXII in Ep. ad Eph. (Opp. XI, 167 D).

[94]) Hom. XIX in Ep. I ad Cor. (Opp. X, 165 A).

[95]) de civ. dei XIX, 15.

Friede (pax) begehrenswerth.[96]) So ist auch sein Friede das dem Staate ursprünglich einwohnende Trachten; nur dass der irdische Staat, weil er diesem von Gott gewollten Ziele nur auf der Erde nachtrachtet, von welcher durch menschliche Sünde alle Seligkeit geschwunden ist, nur durch Mittel der Gewalt und unter der allgemeinsten Unseligkeit seiner Unterthanen seinen Frieden behaupten kann. Nur ein Glied unter diesen Gewaltverhältnissen, auf welchen der Staat beruht, ob sie gleich reine und urspüngliche Naturordnung verkehren, ist auch die Sclaverei.

Die Sündhaftigkeit der Grundlage aller dieser Verhältnisse und ihre fernere sündhafte Ausartung aber erschüttern nicht ihre Rechtmässigkeit, weil sie die in den Verhältnissen der Erde unvermeidlichen und einzigen Mittel sind, den höchsten und über alle Zweifel begehrenswerthen Zweck des Staats, seinen Frieden oder die Staatsordnung, zu verwirklichen.[97]) Ursprünglich erstreckte sich die Herrschaft des Menschen nur über die Thiere. Dass aber ein Mensch einem anderen dienstbar wird, kann nur zur Strafe oder durch Unglück eingetreten sein, jenes z. B. bei Cham, dieses bei Joseph, und so haben auch Kriege zu den ersten Entstehungsursachen der Sclaverei gehört. Doch, sofern in dem so begründeten Verhältniss sich die natürliche Ungleichheit der Menschen darstellt, besteht es zu Recht. „Denn auch die Dienstbarkeit der Frau unter dem Manne, der Kinder unter den Eltern beruht unter Menschen auf einer Naturordnung, weil auch hier, der Gerechtigkeit entsprechend, die schwächere Vernunft der stärkeren dient. Dann also ruht Herrschaft und Dienstbarkeit auf lauterer Gerechtigkeit, wenn der durch Herrschaft höher gestellte auch der durch Vernunft ausgezeichnete Mensch ist. Wird aber diese Ordnung durch menschliche Sünde oder durch die Ungleichheit des fleischlichen

---

[96]) de civ. dei XIX, 12 f.

[97]) Zum Folgenden vgl. auch Quaestt. in Gen. c. 153 (Opp. III, 1, 658 ed. Paris 1836 sqq.)

Wesens verkehrt, so dulden die Gerechten die zeitliche Verkehrung, indem sie am Ende die rechtmässigste und ewige Seligkeit erlangen sollen," in welcher namentlich mit aller menschlichen Bedürftigkeit auch alle Nothwendigkeit der Fürsorge des einen für den anderen und alles Bedürfniss des Herrenamtes schwindet.[98])

Es ist leicht einzusehen, dass solchen Doctrinen gar nichts ferner liegt als die Emancipationsideen, mit welchen alte und neue Zeit die Aufhebung der Sclaverei begründet haben. Gerade die Vorstellung des sogenannten „Selbstbestimmungsrechtes des Individuums" ist eine im ganzen Bereiche der alten Kirche unerhörte, welche von einem Recht des Sclaven auf Freiheit nie etwas weiss, auch da nicht, wo sie gelegentlich Bedenken gegen die Statthaftigkeit des Sclavenbesitzes laut werden lässt, von welchen aber erst weiter unten zu reden sein wird. Ohne die Vorstellung eines solchen Rechts war aber die Kirche in der That ganz unfähig den Einfluss auf die Staatsgesetzgebung auszuüben, von welchem schon constatirt wurde, dass sie ihn thatsächlich nicht gehabt hat.[99]) Die von der Kirche in dieser Beziehung geübte Enthaltung begründet grundsätzlich Augustin, wenn er sagt, dass der himmlische Staat, oder doch der Theil desselben, welcher als ein fremder Pilger in dieser sterblichen Welt sich aufhält, nothwendigerweise auch auf den Frieden angewiesen ist, welcher dieser Welt entspricht und vom irdischen Staat gewahrt wird. Daher trage dieser himmlische Staat auch kein Bedenken „so lange er auf seiner Pilgerfahrt das Leben eines Gefangenen führt, nachdem er die Verheissung der Erlösung und die Gabe des Geistes als Pfand schon empfangen hat, den Gesetzen des irdischen Staats, des Verwalters der Dinge, welche der Erhaltung dieses sterblichen Lebens dienen, zu gehorchen, damit, weil beide Staaten in die Sterblichkeit

[98]) de civ. dei XIX, 16. Vgl. auch IV, 33.
[99]) S. oben S. 176 f.

sich zu theilen haben, in den Dingen, welche dazu gehören, ihre Einmüthigkeit gewahrt werde."[100]) Von der unbedingten Anerkennung der politischen Institution der Sclaverei aber welche in den eben angeführten Doctrinen liegt, ist das praktische Verhalten, welches wir die Kirche in den ersten Jahrhunderten nach Constantin beobachten sehen, die natürliche Frucht. Wie diese Doctrinen ihre Wurzeln in der ursprünglichen Denkweise der Kirche haben, — wovon zu überzeugen das oben über die vorconstantinische Kirche Gesagte schon genügen mag — so bleibt die nachconstantinische Kirche der Sclaverei gegenüber ihrem bisherigen Verhalten einfach treu. Auch als Staatskirche fährt sie fort alle auf das Christenthum begründeten Emancipationsforderungen zu verwerfen. Die Lehren des Eustathius von Sebaste veranlassen im J. 360 die Synode von Gangra in Paphlagonien jeden, der aus Gründen der Religion (προφάσει θεοσεβείας) Sclaven von ihren Herrn abwendig macht, mit dem Anathem zu belegen.[101]) Nicht leicht wendet sich eine Predigt dieses Zeitalters an Sclaven, ohne ihnen jedes Gelüst nach Abschüttelung ihres Dienstes zu verweisen. „Siehe" sagt einmal Augustin, nachdem er ein Mahnwort des neuen Testaments angeführt hat, „nicht freie Männer aus Knechten hat Christus gemacht, sondern gute Knechte aus bösen Knechten. Wie viel schulden die Reichen Christus, da er ihnen das Haus in Ordnung hält! Giebt es darin einen ungetreuen Knecht, so bekehrt ihn Christus und sagt ihm nicht: Lass deinen Herrn gehen: nun kennst du den, der der wahre Herr ist. Jener ist gottlos und

---

[100]) de civ. dei. XIX, 17. Das Weitere führt aus, wie nur die Einführung des Götterdienstes diese Einmüthigkeit rechtmässiger Weise zu stören im Stande gewesen sei. Ueber das Zusammengehen beider Staaten vgl. noch XIX, 26.

[101]) Concil. Gangr. can 3. (bei Bruns I, 107). Die Veranlassung ergiebt sich aus Socrat. Kg. II, 43.

ungerecht, du bist gläubig und gerecht; es ziemt sich für den, der gerecht und gläubig ist, nicht dem Ungerechten und Ungläubigen zu dienen! So hat Christus nicht gesagt, sondern: Knechte! und um den Knecht zu stärken: Knechte, nach meinem Vorbild! Ich habe vor euch Ungerechten gedient! Denn der Herr, der so grosses Leiden erduldete, von wem erduldete er es, als von den Knechten, deren Herr er war, und überdiess von bösen Knechten?"[102]) Dieser Hinweis auf die Dienstbarkeit Christi im Leiden am Schlusse ist in solchen Stellen der Kirchenväter seiner Eindringlichkeit entsprechend sehr häufig. Um nicht unzählige Warnungen der Art hier zu häufen, sei nur noch, zum Beweise wie angelegen es sich die Kirchenlehrer sein lassen, dem Trachten des christlichen Sclaven nach Befreiung jeden Anlass zu nehmen, des Verbots an den Sclaven gedacht, Ansprüche auf die Beschränkung der Dienstzeit des hebräischen Knechts im Alten Testament auf sechs Jahre (Exod. 21, 2) zu begründen, welches sich gleichfalls bei Augustin findet. Jede Anwendung dieser Bestimmung des alttestamentlichen Gesetzes schneide das Gebot des Apostels an die Sclaven, ihren Herrn unterthan zu sein, damit der Name Gottes nicht gelästert werde, ab,[103]) und dass sie nur mystische (nicht eigentliche) Bedeutung haben könne glaubt Augustin in der Hinzufügung des göttlichen Gebots, das Ohr des Knechts, welcher diese Freiheit nicht annehme, mit einer Pfrieme an die Thüre zu bohren, ausdrücklich angezeigt zu finden.[104])

Diese unbedingte Anerkennung der im Staate bestehenden Sclaverei schloss natürlich auch alle Härten des bestehenden Rechts ein, z. B. nicht nur des Rechts des Herrn zur körperlichen Züchtigung seines Sclaven,[105]) sondern auch der besonderen

---

[102]) Enarrat in Ps. CXXIV § 7 (Opp. IV, 2, 2014). Zu Ps. 124, 3.
[103]) Eph. 6, 5. 1. Tim. 6, 1,
[104]) Quaestt. in Exod. c. 77. (Opp. III. 1, 702).
[105]) S. z. B. Chrysost. Hom. adv. Jud. VIII, 6 (Opp. I, 683 A).

Grausamkeit des öffentlichen Rechts für Sclaven.[106]) Jedenfalls ist sie aber eine ernstere Sache als es den Anschein hat, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, die freilich zahllosen Aussprüche der Kirchenschriftsteller über die ideale Aufhebung der Sclaverei im Christenthum ohne alle Beschränkung ihrer Gültigkeit nur im Zusammenhang mit dem, was man die Hebung der arbeitenden Classen durch die Kirche zu nennen pflegt, betrachtet.[107]) Lassen wir zunächst diese Aussprüche aus dem Spiele, welche gar nicht zu verstehen sind, bevor nicht festgestellt ist, in welchem Umfang für die Kirche die Sclaverei noch immer ein im höchsten Grade reales und für sie selbst nichts weniger als gleichgültiges Verhältniss bleibt, keineswegs ein solches, dass sie nur als ein der Welt gehörendes betrachten könnte, mit welchem sie in jedem Sinne nichts zu thun habe.

Mit der Anerkennung der Sclaverei im Staate und unter dem Eindruck des im Wesentlichen unbeschränkten Fortbestehens der ganzen Institution sind auch die Christen des römischen Staates ausser Stande sich einer Reihe von Anschauungen zu entziehen, welche der Sphäre des Staates angehören. Die Ehrlosigkeit des Sclaven setzt Augustin als etwas natürlich geltendes voraus;[108]) — wie er denn überhanpt diesen Begriff des römischen Rechts und seine Anwendung darin sehr hoch schätzt.[109]) Der Standesvorzug (status honestior) des Freien vor dem Sclaven versteht sich auch für Salvian von selbst in der Schutzrede, welcher dieser strenge Sittenrichter Galliens im fünften Jahrhundert für die Sclaven gegen die Hartherzigkeit und Verdorbenheit ihrer Herrn hält;[110]) auf das stärkste spricht er sich über die besondere Unwürdig-

---

[106]) S. z. B. Gregor. Magni Lib. IX. Ep. 65 (Opp. omnia. Edit. Bened. Paris. 1715 T. II, p. 982 B).

[107]) Wie z. B. Schmidt S. 236 f.

[108]) de civ. dei III, 19.

[109]) de civ. dei II, 13.

[110]) De gubernat. dei lib. IV. (Salviani Opp. etc. Bremae 1688 p. 62).

keit des Concubinats mit Sclavinnen, ja der ehelichen Verbindung mit ihnen aus, — so weit sei es mit der Schamlosigkeit gekommen, dass viele ihre Mägde für ihre rechtmässige Gattin hielten;[111]) — fest steht ihm die Verworfenheit des Sclavenstandes, daher es ihm um so schmählicher erscheint, wenn es ihnen die Vornehmen darin noch zuvorthun.[112]) Nicht besser denkt vom Demoralisirenden des Sclavenstandes Chrysostomus, wenn er von der Gefahr für Eheleute redet, das Schauspiel der Zwietracht dem ohnehin argwöhnischen und undankbaren Geschlechte ihrer Diener darzubieten, welches dadurch vollends in seiner natürlichen Schlechtigkeit ermuthigt werde.[113]) Kurz auch den Lehrern der Kirche nach Constantin, so hoch sie sich auch mit dem Christenthum über Staat und Sclaverei zu erheben wissen, fehlte es doch nicht an der Erfahrung, welche Augustin ausrufen lässt: „Alle Knechtschaft ist voll Bitterkeit, und alle im Sclavenstande Festgehaltenen dienen und murren.“[114])

Bekanntlich geht ja überhaupt der Sprachgebrauch des weltlichen Rechts auch in das geistliche über und die Anerkennung der Sclaverei im Staate hat nun zur weiteren nothwendigen Folge den Einfluss, welchen diese Anerkennung auf das eigene Recht der Kirche gewinnt. Hiervon ist das am wenigsten auffallende Beispiel, dass es, so weit man sehen kann, die constante Praxis der vom Staate anerkannten Kirche gewesen ist, Sclaven zu geistlichen Aemtern nicht ohne Einwilligung ihrer Herrn und ihre förmliche Freilassung zuzulassen. Vergisst man nicht, dass die Kirche die Sclaverei aus dem

---

[111]) Ad tantam res impudentiam venit, ut ancillas suas multi uxores putent (p. 61).

[112]) Malos esse servos ac detestabiles satis certum est. Sed hoc utique ingenui ac nobiles magis execrandi si in statu honestiore pejores sunt (p. 62).

[113]) de virgin. c. 52 (Opp. I, 313 A).

[114]) In Ps. XCIX § 7 (Opp. IV, 1534).

Staate zu entfernen gar nicht denkt, und missbraucht man nicht die sehr weltliche Ausdrucksweise, welcher es ja sonst nicht an Analogieen in der kirchlichen Litteratur fehlt, so geht auch der canonisch gewordene Brief Leo's des Grossen vom Jahre 445 an die süditalienischen Bischöfe über die einfache Anerkennung dieses auch in der morgenländischen Kirche[115]) geltenden Grundsatzes nicht hinaus, und verdient nicht die entrüsteten Declamationen, welche Anhänger der modernen Emancipationsdoctrinen dagegen richten.[116]) „Es werden," schreibt der Papst, „bisweilen Personen zum Priesterstande (ad ordinem sacrum) zugelassen, welche weder durch Geburt noch Sitten empfohlen sind, und selbst solche werden zur Priesterwürde (ad fastigium sacerdotii) erhoben, welche die Freiheit von ihren Herrn gar nicht erlangen konnten, als ob der gemeine Stand des Sclaven ein Recht auf diese Ehre hätte, indem man glaubt es könne sich Gott empfehlen, wer sich noch nicht seinem Herrn hat empfehlen können. Dabei begeht man ein doppeltes Vergehen, besudelt einmal das heilige Mysterium durch die Gemeinheit einer solchen Verbindung und verletzt ferner die Rechte des Herrn mit der Frechheit einer unerlaubten Anmaassung. Von solchen Personen sollen also, geliebteste Brüder, alle Priester unserer Provinz absehen, und nicht nur von solchen, sondern es ist unser Wille, dass ihr euch auch von allen durch ein Verhältniss, das in ihrer Geburt oder sonst begründet ist, verpflichteten Leuten fern haltet, es sei denn, dass die Forderung oder der Wille derer dazu käme, welche irgend eine Gewalt über jene für sich beanspruchen. Denn wer in den Heerdienst Gottes eintreten will, muss anderen gegenüber frei sein damit er vom Felddienst des Herrn, auf welchen er verpflichtet

---

[115]) Can. apost. 81 (bei Bruns I p. 12).

[116]) S. z. B. Rivière S. 287.

ist, durch keinerlei ihn sonst bindende Fesseln abgezogen wird."[117]) Die Schlussworte geben das natürliche, kirchliche Motiv des angegebenen Grundsatzes an, welcher ja sonst die Befähigung des Sclaven auch zu den höchsten Würden der Kirche an sich nicht in Frage stellt, und sich vielleicht besser als ein Zügel für hierarchische Anmaassung denn als ein Schutzmittel für eine Institution des Staats betrachten lässt.[118]) Dies kann der Streit deutlich machen, in welchen Basilius von Caesarea verwickelt wurde, als er, ungeachtet der geltenden Kirchengesetze den Hausverwalter der Patricierin Simplicia ohne Wissen seiner Herrin zum Bischof ordinirt hatte. Simplicia, welche von ihrem Diener noch Ablegung einer Rechnung zu fordern hatte, beschwerte sich, verlangte Cassirung der Ordination und drohte mit den Gerichten. Basilius antwortete mit einem höchst leidenschaftlichen und trotzigen Briefe,[119]) gegen welchen Simplicia zunächst keinen weiteren Widerspruch gewagt zu haben scheint. Nach Basilius Tode machte sie jedoch einen zweiten Versuch die Anerkennung ihrer Rechte durchzusetzen in einem, wie es scheint, rücksichtsvoll über Basilius sich auslassenden Briefe an seinen Freund Gregor von Nazianz. Dieser erkennt nun das Recht der Simplicia an, sucht sie aber mit vermittelnden Vorschlägen zu beschwichtigen, beiläufig gesagt mit klugen Worten, welche in der Art, wie sie sich zwischen den Ansprüchen der Kirche, der Würde des verstorbenen Amtsgenossen und dem unzweifelhaften Recht der Klägerin hindurch winden, gleich schonend für dieses Alles, nicht ohne den widrigen Beigeschmack der Schlauheit sind, welche die Verweltlichung der Kirche und

[117]) Epist III. c. 1 (Leonis magni Opp. omn. Venet. 1748 p. 112), auch bei Harduin Acta concil. Paris. 1715 I, 1752 sq.

[118]) Vgl. überh. die Behandlung der ganzen Frage im Decrete Gratians Distinct. LV.

[119]) Epist. CXV. (Opp. III, 1, 297 sq. ed. Paris 1839.) Nach Garnier gehört der Brief in das Jahr 372.

die hierdurch geschaffenen Wirren leider überhaupt erzeugt haben.[120]) Der Ausgang des Handels ist übrigens unbekannt. Ueber den darin umstrittenen Grundsatz hinaus haben nur momentan zwingende Umstände unbedingte Verbote des Eintritts von Sclaven in den Clerus oder in ein Kloster herbeigeführt, wie z. B. das Concil von Chalcedon ein solches Verbot auf Antrag des Kaisers Marcian erliess. Dieser Beschluss wurde aber schon ein halbes Jahrhundert später von Staatswegen durch Justinian zurückgenommen, welcher den mit Bewilligung seines Herrn ins Kloster getretenen Sclaven damit für frei erklärt. Was übrigens die Beschränkung des Rechts des Sclaven zum Eintritt ins Kloster durch die Rechte seines Herrn auffallenderes hat als dieselbe Beschränkung für seinen Eintritt in den geistlichen Stand, ist nach der Analogie der schon oben (S. 187 f.) besprochenen älteren Beschränkung seines Eintritts in die christliche Gemeinde überhaupt zu beurtheilen. Uebrigens fühlen selbst so strenge kirchliche Herrn, wie Gregor der Grosse, in solchen Fällen die Verpflichtung ihrerseits alle Mittel anzuwenden, um die Erlaubniss des Herrn zu erlangen.[121]) Mit dem Rechte hat es aber nichts zu thun, sondern es ist unter dem Gesichtspunkte des kirchlichen Heroismus zu betrachten, welcher sich jedem Rechte entgegenstellen kann, wenn etwa ein Klosterabt einem Herrn, der von ihm seine zwei flüchtigen Sclaven zurückverlangt, antwortet: „Denkst du wie die Welt, so sind es freilich deine Knechte. Sind aber deine Gedanken auf Gott gerichtet, so sind es vielmehr deine Mitknechte. Wenn du sie aber euerem gemeinschaftlichen Herrn vorenthältst, was wird er dir thun?“[122])

Während nun aber der Grundsatz den Eintritt des Sclaven

---

[120]) Epist. XXXVIII ad Simpliciam haereticam (Gregor. Naz. Opp. I, 325 sq. ed. Basil. 1550.)

[121]) Lib. III. Ep. 40 p. 653.

[122]) Vgl. den Fall bei Möhler S. 107.

in den geistlichen Stand von der Bewilligung seines Herrn abhängig sein zu lassen im Grunde die specifisch kirchliche Betrachtung der Sclaverei eben so sehr wahrt, wie die des Staats, ist es schon eine tiefer in das eigene Gebiet der Kirche greifende Folge ihrer Anerkennung der Sclaverei im weltlichen Leben, wenn sie auch in ihr Recht den Begriff der Ehrlosigkeit des Sclaven herübernimmt und also z. B. dem Sclaven das Recht der Anklage in nicht eigener Sache, ja überhaupt das Zeugenrecht von ihr abgesprochen wird. Das erstere geschieht auf einer Synode von Carthago vom J. 419 mit dem Canon: „Es wurde beschlossen, dass alle Sclaven oder Freigelassenen (proprii liberti) zur Anklage nicht zugelassen werden, noch überhaupt die Personen, welche die Staatsgesetze zur Anklage in öffentlichen Verbrechen nicht zulassen, auch alle mit dem Makel der Infamie behafteten Leute, als da sind Schauspieler und Personen, welche schändliche Gewerbe treiben, sowie Haeretiker, Heiden und Juden. Doch soll allen, welchen das Anklagerecht versagt ist, das Recht in eigener Sache als Kläger aufzutreten nicht versagt sein.“[123]) Noch vollständiger lässt sich der andere Fall auf das öffentliche Recht ein, welcher in einem kirchlichen Process des Papstes Symmachus stattfindet. Dieser beruft sich dabei auf die juristische Unfähigkeit der Sclaven gegen ihren Herrn zu zeugen.[124]) Ja die Unterscheidungen des weltlichen Strafrechts zwischen Freien und Unfreien werden auch auf das geistliche übertragen.[125]) Die unvermeidlichsten Folgen aber musste die kirchliche Anerkennung der Sclaverei für die Kirche auf dem besonders schwierigen Grenzgebiete des Eherechts haben, so lange die Kirche darauf verzichtete Schöpferin eines eigenen Rechts überhaupt und namentlich einer eigenen

[123]) Cod. eccles. Afric. can. 129 (bei Bruns I, 195).
[124]) Syn. rom. III sub Symmacho papa bei Bruns II, 292. Vgl. Hefele Conciliengesch. II, 620.
[125]) Gregor. magn. Lib. IX. Ep 65 p. 982 B.

rechtlichen Gliederung der Gesellschaft zu sein. Es lässt sich daher gegen eine Entscheidung wie die Leo's des Grossen: „Seine Magd verstossen und eine Gattin von anerkannt freier Geburt nehmen ist nicht Verdoppelung der Ehe sondern Fortschritt in der Ehrbarkeit“[126]) — nur eine vorlaute Kritik richten, so lange man sie einzeln betrachtet und von Anschauungen aus beurtheilt, welche die alte Kirche gar nicht gehabt hat.[127]) Vor aller Kritik dieser Anerkennung der rechtlichen Ungültigkeit der Geschlechtsverbindung zwischen Freien und Unfreien wäre nachzuweisen, welchen Anlass die Ehe der Kirche geboten hat einer Institution Anerkennung zu versagen, von deren Aufhebung sie sonst nichts hat wissen wollen. Es wäre sogar nicht schwer zu zeigen, dass ihr die Ehe solchen Anlass weniger bieten konnte als sonst ein rechtliches oder moralisches Verhältniss;[128]) allein auch hiervon abgesehen, so ist es klar, dass auch die Entscheidung Leo's nichts weiter lehrt, als was man sonst schon weiss, dass nämlich die alte Kirche an Aufhebung der Sclaverei nicht gedacht hat. Unterschied das Staatsgesetz zwischen Ehe und Concubinat, war hiernach mit einer Magd ein anderes Verhältniss als ein unehrbares gar nicht möglich, so konnte auch der Papst, wenn er jene Unterscheidung nicht aufhob — er hat sie aber an der angeführten Stelle eben erst mit den Worten aliud est nupta aliud concubina anerkannt — nicht anders als die Auflösung der Verbindung mit einer Magd zu Gunsten einer Ehe mit einer Freigeborenen für einen Uebergang von einem unehrbaren zu einem ehrbaren Verhältniss erklären. Stellt sich aber die gewöhnliche Auf-

---

[126]) Epist. II. Inquis. 6 (Opp. p. 109, auch bei Harduin p. 1762 D), noch im J. 754 von Stephanus 2 wiederholt, freilich in Widerspruch mit dem späteren canonischen Rechte. Vgl. Phillipps Lehrb. des Kirchenrechts 2. Abth. S. 1008.

[127]) Wie z. B. Rivière S. 287.

[128]) Vgl. oben S. 192 Uebrigens wäre auch an die Lösung des Concubinates des Augustin zu erinnern (Confess. VI, 25).

fassung des Verhältnisses der Kirche zur Sclaverei wahrscheinlich gar nicht deutlich vor, welche unabsehbaren Consequenzen die Anerkennung der Sclaverei durch die Kirche nothwendig haben musste, da sie dieser Grundsätze auferlegt, welche sich mit diesen Consequenzen gar nicht vertragen, so kann man sich nicht wundern, dass die Lehre von der „Untergrabung" der Sclaverei durch die Kirche sich so leicht in eine Thatsache findet, welche für sie im Grunde ein besonders grober Stein des Anstosses ist. Es ist diess nämlich die Thatsache, dass die Kirche selbst ohne alle besonderen Bedenken Sclavenbesitzerin geworden ist.

Kaum ist die Kirche im römischen Staate anerkannt, kaum hat sie damit von diesem geschützte Besitzrechte erlangt, so sieht man sie, nämlich als Corporation, neben anderem Besitz auch den von Sclaven antreten. Erlangt sie diesen nicht durch Vermächtniss, so erwirbt sie ihn auf dem gewöhnlichen Wege des Kaufs, lieber billig als theuer,[129]) und steht nicht an sich in diesem Besitze mit allen ihr durch das weltliche Recht gebotenen Mitteln zu schützen. Wie überhaupt in allen weltlichen Beziehungen der Kirche so enthält auch in Bezug auf die Handhabung ihrer Rechte als Sclavenbesitzerin die Sammlung der Briefe Gregor's des Grossen eine Reihe besonders lehrreicher Urkunden. Bald sehen wir den Papst Dienste, welche man ihm in der von ihm schon eingenommenen Doppelstellung eines weltlichen und kirchlichen Fürsten erwiesen hat, durch Schenkung eines der römischen Gemeinde gehörenden Sclaven belohnen,[130]) bald gilt es ein Kloster aus den dem Papste verfügbaren Mitteln unter anderem weltlichen Besitz auch mit Sclaven auszustatten,[131]) bald Rechte, welche die

---

[129]) S. z. B. Gregor. magni Lib. XI. Ep. 23 p. 1106.
[130]) Lib. III Ep. 18 p. 637. Lib. XII Ep. 46. p. 1210 sq.
[131]) Lib. X Ep. 66. p. 1089.

Kirche auf den Arbeitsertrag Höriger hat, durchzusetzen,[132]) bald Hörige der Kirche bei der Scholle, an welche sie gebunden sind, festzuhalten,[133]) oder, wenn sie entlaufen sind, wieder zusammenzutreiben.[134]) Zu welcher rücksichtslosen Handhabung des Herrenrechtes der Papst seine Gewalt gelegentlich lieh lehrt besonders folgender Fall. Ein Patricier aus Otranto hat einen verheiratheten Sclaven von eben daher dem Bruder des Papstes nach Rom zugeführt, damit er ihm als Bäcker diene. Der Sclave entflieht, man erfährt, dass er sich in seine Heimath zurückbegeben habe, und muthmaasst, er werde zu Frau und Kindern zurückgekehrt sein. Sofort instruiert der Papst einen Rechtsbeistand der römischen Kirche in Otranto, er solle so schnell wie möglich, der Ankunft des Entlaufenen dort zuvorkommend, die Behörden von dem Falle in Kenntniss setzen und damit beauftragen, die Gattin oder die Söhne des Sclaven wohl beobachten zu lassen, und auf ihn selbst zu fahnden, um ihn sofort nach seiner Ergreifung zu Schiff mit aller seiner Habe unter sicherer Begleitung und mit allen Mitteln (omnibus modis) nach Rom zurücktransportiren zu lassen. „Sieh zu“ schliesst der Papst seinen Brief „dass du dieses so gut und klug als möglich ausführst, und nicht durch Nachlässigkeit oder Säumigkeit, was wir nicht wünschen, unseren Zorn erregst.“[135]) Diese Beispiele genügen um zu zeigen, wie in der alten, vom Staate anerkannten Kirche Sclaven gegenüber dasselbe Recht gilt wie im Staate, und dieses Recht auch so gehandhabt wird wie man ein Recht als solches allein handhaben kann. Ja vom Sclavenbesitz der Kirche selbst zieht das canonische Recht eine entsetzliche Consequenz. Wer sollte Sclaven, welche der Kirche gehörten, freilassen können? Die Unmöglichkeit hierauf eine Antwort zu geben, welche an

---

[132]) Lib. X Ep. 3. p. 1043.
[133]) Lib. XII Ep. 25. p. 1197.
[134]) Lib. XII Ep. 36 p. 1206.
[135]) Lib. IX Ep. 102 p. 1004.

der Unwegsamkeit einer der hoffnungslosesten Sackgassen des sogenannten Kirchenrechts hängt, nämlich an der Schwierigkeit der Frage, wer bei kirchlichem Eigenthum der Eigenthümer sei, hat die Unfreiheit der kirchlichen Sclaven verewigt. Schon eine Synode von Orleans im Jahre 541 gestattet zwar dem Bischof eine gewisse Anzahl von Sclaven seiner Kirche freizulassen, doch soll nur unter der Bedingung, dass die Freigelassenen der Kirche dienstbar bleiben, ihre Freilassung anerkannt werden.[136]) Dasselbe setzt die Synode von Toledo vom Jahr 633 fest, mit der Begründung, dass die Kirche eine Patronin sei, welche niemals sterbe.[137]) Dieses beschränkte Freilassungsrecht, welches dem Bischof zugestanden wird, wird noch an die Bedingung geknüpft, dass der Bischof den Freigelassenen doppelt ersetze, d. h. durch zwei Sclaven derselben Tüchtigkeit und desselben Vermögens.[138]) Aehnliche Bestimmungen gehen später in das Decretalenrecht über.[139]) Bei Klostersclaven wird vom Decret Gratians jede Freilassung für unmöglich erklärt, weil weder Abt noch Mönch selbst Eigenthumsrechte habe, auch die weltlichen Gesetze aber festgesetzt hätten, dass kein Besitzthum veräussert werden könne, ausser durch den Herrn.[140]) So entstand in der Kirche ein Recht von einer in der weltlichen Gesetzgebung unmöglichen Härte.[141]) Unmöglich machte die Kirche wenigstens für sich selbst dieselbe Freilassung, welche die Gesetzgebung der römischen Kaiser immer mehr zu erleichtern gesucht hatte.

Mit diesem ihrem so angetretenen und so behaupteten

---

[136]) Concil. Aurel. IV. can. 9 (bei Bruns II, 203).

[137]) Concil. Tolet. IV can. 70 (bei Bruns I, 240): Liberti ecclesiae, quia nunquam moritur eorum patrona, a patrocinio ejusdem nunquam discedant, nec posteritas quidem eorum etc.

[138]) Can. 68 p. 240 Vgl. das Conc. Aurel. a. a. O.

[139]) c. 3. X de rebus ecclesiae alienandis vel non III, 13.

[140]) c. 22 D. LIV.

[141]) Ganz irreführend über diesen Punkt Möhler S. 125.

Sclavenbesitze würde aber die Kirche nicht einen Fall erleiden, sondern einen Selbstmord begehen, wenn die Aufhebung der Sclaverei wirklich zu ihren ursprünglichen Zielen gehört hätte. Unter dieser Voraussetzung ist die Lautlosigkeit, mit welcher sich diese Thatsachen vollziehen, der Mangel jeder Spur einer Verwahrung etwa des Glaubens an die Gleichheit der Menschen in Christus und vor Gott ein unlösbares Räthsel. Nicht dass die Kirche bei ihrem Sclavenbesitze ein gutes Gewissen hätte; aber dass er dieses ihr Gewissen in einer besonderen und wirklich wirksamen Weise beschwert hätte, dafür fehlt jedes Zeugniss, und es muss fehlen, da man in der That hier nur eine Consequenz der allgemeinen Anschauung der Kirche von der Sclaverei und der Thatsache, dass sie sich Besitz überhaupt gefallen lässt, sehen kann. Wenn die Kirche so ohne allen besonderen Anstoss auch dieses Stück Welt sich zu eigen gemacht hat, so ist es klar, dass sich der Sclavenbesitz der Kirche nicht wesentlich anders betrachten lässt, als ihr sonstiger Besitz, und dass er für sie nichts anderes gewesen ist als ein Stück dessen, was man die Verweltlichung der Kirche zu nennen pflegt. Hieraus folgt, dass die Bedenken der Kirche gegen Sclavenbesitz genau da anfangen, wo ihre Bedenken gegen Besitz und gegen alles weltliche Leben überhaupt beginnen, und dass mithin die Kirche von Aufhebung der Sclaverei nur da wissen kann, wo dem weltlichen Leben überhaupt entsagt wird.

In der That ist das Mönchthum der einzige Ort, an welchem die alte Kirche von einer radicalen Aufhebung der Sclaverei im Namen des Christenthums reden kann, hier in der That ist der einzelne Christ in eine Sphäre erhoben, welche ihn überhaupt der des Staats und des Rechts enthebt, und in welcher damit nun freilich auch die Institution der Sclaverei entwurzelt ist. Keine Institution der alten Kirche wie diese eine des Mönchthums, welche die Grundformen alles politischen Lebens, Familie, Besitz und Stand aufhebt, zeigt so anschaulich, dass die alte

Kirche die Sclaverei im weltlichen Leben nie isolirt betrachtet, sie nie für sich negirt oder nach ihrer Aufhebung in besonderer Weise trachtet, sondern an eine solche nur gleichzeitig mit der Aufhebung des Staates überhaupt denkt. Es ist vermuthlich diese einzige Bedeutung des Mönchthums in der Frage des Verhältnisses des Christenthumes zur Sclaverei, welche die Anhänger der gewöhnlichen theologischen Ansicht darüber in der Regel davon nichts sehen und in dieser Beziehung vom Mönchthum ganz schweigen lässt.[142]) Freilich ist denn auch das Mönchthum ein gar zu einleuchtender Beweis davon, wie fern der alten Kirche der Gedanke an das „Selbstbestimmungsrecht des Individuums" gelegen hat, welcher zur politischen Aufhebung der Sclaverei geführt hat. Von diesem Recht, wenigstens von einer Verwirklichung desselben, weiss die alte Kirche nur in völliger anachoretischer Vereinsamung des Individuums, sonst ersetzt sie die politische Sclaverei im Mönchthum nur durch eine andere. Spricht doch der antike Staat dem Sclaven kein persönliches Recht ab, welches die Klosterregel nicht auch dem Mönch abspräche, und konnte sich doch, indem der willenloseste Gehorsam gegen Abt und Regel die höchste Mönchstugend wird, auch für den Sclaven mit seinem Eintritt ins Kloster nur die Art seiner Sclaverei verändern.

Bei dieser fundamentalen Gleichgültigkeit der Kirche gegen die politische Gleichstellung der Menschen ist es denn auch kein Wunder, dass der Gedanke an einen specifischen Unterschied des Besitzes von Sclaven von anderem Besitz, zu dessen Emporkommen es gar keines Christenthums bedurfte, bei den Kirchenschriftstellern selten auftaucht, und wenn es geschieht, in einer Weise behandelt wird, welche beweist, dass er über-

---

142) Eine der seltenen und immer schwachen Andeutungen der Bedeutung, welche das Mönchthum hier hat, z. B. bei Baur christl. Kirche von Anfang des 4. bis Ende des 6. Jahrh. S. 307. Unter falsche Gesichtspunkte ist die Sache bei Möhler S. 110 ff. gebracht.

haupt für sie wenig Interesse hat und sie geradezu mit einer gewissen Schüchternheit ihre religiösen Begriffe von Menschengleichheit darauf anwendet. Augustin z. B. drückt sich einmal in einer Auslegung des Spruches der Bergpredigt vom Rocke, welcher dem, der um den Mantel rechte, dazu zu geben sei, wie folgt aus:[143]) „Man hat hierbei an alle Dinge zu denken, um welche man mit uns rechten kann, um sie aus unserem Rechte in das eines anderen übergehen zu lassen, der mit uns rechtet oder es für einen anderen thut, als da sind Kleidung, Haus, Grund und Boden, Vieh und überhaupt alles Vermögen (pecunia). Ob man auch Sclaven darunter zu verstehen hat ist eine grosse Frage.[144]) Denn ein Christ darf keinen Sclaven ebenso besitzen, wie ein Pferd oder ein Stück Silbers, wiewohl es so kommen kann, dass ein Pferd mehr werth ist, als ein Sclave, geschweige denn ein Gegenstand von Gold oder Silber. Doch wenn der Sclave von dir als Herrn besser, sittlicher und zweckmässiger zur Verehrung Gottes erzogen und angeleitet wird, als es von dem geschehen kann, welcher ihn dir nehmen will; so weiss ich nicht, ob man zu sagen sich erlauben darf, dass man den Sclaven nicht mehr werth zu achten habe als ein Kleidungsstück.[145]) Denn einen Menschen soll der Mensch wie sich selbst lieben.“ Befiehlt ihm doch der Herr aller Dinge, wie die folgenden Worte zeigen, selbst seine Feinde zu lieben. Dabei ist noch wohl zu beachten, dass auch diese Worte die Legitimität des Besitzes eines Sclaven an sich nicht im geringsten in Frage stellen, sondern nur eine Folge dieses Besitzes an einem Punkte, bei welchem überhaupt die Gleichheit der Menschen im Sinne des Christenthums vielleicht am eigenthümlichsten und jeden-

[143]) De sermone domini in monte I, 59. (Opp. III, 2, 1530 sq.)

[144]) Quod utrum etiam de servis accipiendum sit, magna quaestio est. (p. 1531 A)

[145]) Nescio utrum quisqam dicere audeat, ut vestimentum eum debere contemni.

falls mit besonderer Kräftigkeit zur Moralisirung der Institution der Sclaverei angewendet worden ist, nämlich beim Punkte der Verantwortlichkeit des Herrn für seine Sclaven. Hiervon wird jedoch später noch ein Wort zu sagen sein.

Immerhin streifen Betrachtungen, wie die eben angeführte des Augustin, das Rechtsgebiet des Staates, mit welchem aber wiederum ganz und gar nichts zu thun haben die Freilassungen von Sclaven, welche die alte Kirche ihren Bekennern empfohlen hat. Chrysostomus tadelt wohl einmal in einer Predigt den Luxus an Sclaven, wie sonst oft genug den Luxus überhaupt. Höchstens zwei sollten genügen, ja Einer könne wohl den Dienst bei zweien oder dreien Herrn versehen. Denn darum habe uns Gott Hände und Füsse gegeben, damit wir keiner Diener bedürften. Habe man mit dem Besitz vieler Diener ihr Wohl und nicht das eigene im Sinne, so solle man sie, sobald man sie gekauft habe, ein Handwerk lernen lassen, damit sie sich selbst erhalten könnten, und dann freilassen.[146]) Zur Ermunterung hierzu weist derselbe Kirchenvater ein anderes Mal auf das Vorbild der christlichen Urgemeinde zu Jerusalem, welche im Geiste, der sie zur Gütergemeinschaft geführt habe, jedenfalls ihre Sclaven freigelassen haben werde.[147]) Aufforderungen dieser Art ist denn in der alten Kirche oft genug Folge geleistet worden, aber man kann sie nicht gründlicher missverstehen, als wenn man ihnen, wie bisweilen geschieht, den Sinn von politischen Anträgen giebt, welche in irgend welchem Sinne gegen das Bestehen der Sclaverei im Staate gerichtet wären, und auch das ist durchaus irreführend, wenn man das Verhältniss der alten Kirche zur Sclaverei vor Allem mit dem Sammeln solcher sogenannter „Stimmen christlicher Kirchenlehrer gegen die Leibeigenschaft“

---

[146]) Hom. XL, 5. ad Ep. I ad Cor. (Opp. X, 384 sq).
[147]) Hom XI, 3 in Acta app. (Opp. IX, 93 C).

deutlich zu machen meint.[148]) An den Staat denken solche Stellen gar nicht, sondern sie wenden sich an den Einzelnen, überlassen diesem, wie weit er ohne alle Rücksicht auf den Staat die Rechte, welche ihm dieser gewährleistet, um Christi willen preiszugeben bereit ist und fordern ihn zur Freilassung seiner Sclaven in gar keinem anderen Sinne auf, als überhaupt zur Weltentsagung, insbesondere zum Verzicht auf weltlichen Besitz. Sie anders zu verstehen, etwa als politische Reformanträge oder als Versuche etwa dem Staate durch allmäliche Abschaffung der Sclaverei nachzuhelfen, würde ja z. B. schon Chrysostomus in Widerspruch mit anderen Anschauungen bringen, welche er mit der alten Kirche überhaupt theilt und welche oben bereits zur Sprache gebracht wurden. Gedanken dieser Art vielmehr sind gerade im Bereiche der alten Kirche unerhört, und würden ja vollends das Uebergehen von Sclaven in den Besitz der Kirche selbst unbegreiflich machen. Wie wenig die alte Kirche bei solchen frommen Freilassungen an eine durch das Christenthum begründete politische Unrechtmässigkeit des Sclavenbesitzes dachte, das lehrt in sehr anschaulicher Weise eine Freilassungsurkunde Gregor's des Grossen, welche, überhaupt ein interessantes Muster von Verquickung von römischem Recht und Christenthum, in ganz naiver Weise zwei Sclaven der römischen Kirche mit Berufung auf die Freiheit, welche Christus den Menschen erworben habe, freilässt und zugleich die Herrenrechte des Papstes auf das Eigenthum der Sclaven für gewisse Fälle vorbehält.[149])

Es gehören also kurz gesagt die Freilassungen in der alten Kirche in die Categorie der von ihr sogenannten guten Werke, welche es als ein wesentliches Merkmal an sich haben, dass sie

---

[148]) Wie z. B. Neander Allgem. Gesch. der chr. Rel. u. K. II, 93 vgl. S. 52 ff (der Ausg. Gotha 1856).

[149]) Lib. VI Ep. 12 p. 800 sq. Vgl. den ganz ähnlichen Vorbehalt im 74. Canon der Synode von Toledo vom J. 633 bei Bruns I, 241.

ausserhalb aller Rechtssphäre stehen. Sonst aber war es ja natürlich genug, dass die Unseligkeit des Besitzes gerade beim Sclavenbesitz zunächst und am peinlichsten empfunden wurde. Es hat daher namentlich, ungeachtet aller von der Kirche der Sclaverei erwiesenen Duldung, nichts auffallendes, wenn bisweilen namentlich für Klöster der Besitz von Sclaven als ein besonders unziemlicher erscheint. Den geringen Einfluss jedoch, welchen hierauf gegründete Bestrebungen im Abendlande gewöhnlich gehabt haben, wie z. B. die des Benedict von Aniana im neunten Jahrhundert,[150] darf man doch nicht ausschliesslich auf die Habsucht des abendländischen Mönchthums zurückführen, sondern er hängt ohne Zweifel auch an der geringen Kraft, welche der Gedanke an die besondere Unziemlichkeit des Sclavenbesitzes da hatte, wo es einer specifischen Verwerfung der Institution der Sclaverei an jedem Anknüpfungspunkt fehlte, ganz besonders da, wo jeder Besitz im Grunde verworfen und nur geduldet war, wie diess bei Mönchsgemeinschaften statt fand. Auf die Sitte des strengeren Mönchthums des Morgenlandes hat die Vorstellung der Unstatthaftigkeit des Sclavenbesitzes grösseren Einfluss gehabt.[151] Doch gerade das Testament des Theodor von Studium, an dessen Ansehen dieser Einfluss besonders hängt, giebt der specifisch kirchlichen Anschauung von der Verwerflichkeit der Sclaverei einen sehr characteristischen und strengen Ausdruck, wenn Theodor das Verbot an sein Kloster Sclaven zu besitzen mit dem Satz begründet, dieser Besitz sei allein den Weltleuten erlaubt, wie die Ehe.[152]

Sclaverei und Sclavenhandel hat ferner die alte Kirche

---

[150]) S. Rivière S. 452 f.

[151]) Vgl. Möhler S. 110 ff.

[152]) Theod. Stud. Testam. VII, 4 (in Sirmondi Opp. Par. 1696. T. V. p. 84 A.: *τοῦτο γὰρ μόνοις τοῖς ἐν τῷ βίῳ συγκεχώρηται ὡς ὁ γάμος.*

wiederum nur sanctionirt, und nicht, was die gedankenlose Meinung Möhler's ist (S. 117), ihrer Aufhebung entgegengeführt, mit dem natürlich mit Hülfe des Staats erlassenen Verbot an Heiden und namentlich Juden unter ihren Sclaven Christen zu haben oder mit christlichen Sclaven zu handeln. Ein Verbot dieser Art erliess schon Constantin,[153]) auch kirchliche Behörden sind oft auf diesen Punkt zurückgekommen. Das Concil von Orleans vom Jahre 541 legt dem Juden einen Zwangsverkauf des von ihm zu einem Christen geflohenen Sclaven auf. Sonst verbietet es ihm nur alle Proselytenmacherei unter seinen christlichen Sclaven.[154]) Vierzig Jahre später will ein Concil von Mâcon schon gar nichts mehr von christlichen Sclaven in jüdischen Diensten wissen, legt dem jüdischen Herrn die Anerkennung eines unbedingten Loskaufsrechtes seines christlichen Sclaven auf, und erklärt diesen, falls der Herr die festgesetzte Loskaufsumme (zehn solidi) anzunehmen sich weigere, für frei.[155]) Aehnliche Bestimmungen haben zahlreiche andere fränkische Synoden in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters wiederholt. Viel hat sich mit der Frage Gregor der Grosse beschäftigt, welcher in seinem Machtgebiet den Besitz christlicher Sclaven Juden unbedingt verbot,[156]) den er für etwas durchaus abscheuliches erklärt,[157]) und demgemäss christlichen Sclaven und selbst solchen, welche um die Taufe erst nachzusuchen beabsichtigten, ihren jüdischen Herrn davon zu laufen gestattete, diesen alles Recht auf Entschädigung absprechend und dem Flüchtling den Schutz der

---

[153]) Euseb. Vita Const. IV, 27, 1.

[154]) Concil. Aurel. IV. Can. 30. 31 (bei Bruns II, 206 f).

[155]) Concil. Matisc. I can. 16 (bei Bruns II, 245) Vgl. auch Concil. Tolet. III (vom J. 589) can. 14 (bei Bruns I, 216).

[156]) Lib. III Ep. 38 p. 651 sq. Lib. IV Ep. 21 p. 699 sq.

[157]) Lib. VII Ep. 24 p. 868 C: Omnino grave execrandumque est Christianos esse in servitio Judaeorum.

Kirche zusichernd.[158]) Auch dem Sclavenhandel der Juden werden mit Rücksicht auf das christliche Bekenntniss bedeutende Beschränkungen auferlegt.[159]) Solchen Bestimmungen liegen ohne Zweifel zum Theil Motive zu Grunde, welche man, mit Rücksicht auf den in jenen Zeiten systematisch angefachten Religionshass, nur ganz verständige nennen kann. Manches freilich kann nur als Missbrauch der Gewalt der nun selbst zur Verfolgerin erstarkten Kirche angesehen werden. Auch ist der Praxis der vorconstantinischen Kirche die Rücksichtslosigkeit sehr widersprechend, mit welcher hier die Rechte nichtchristlicher Herrn verletzt werden, ohne Sorge um die Fernhaltung jeder möglichen Einmischung politischer Interessen oder Leidenschaften beim Uebertritt zur Kirche.[160]) Jedenfalls aber heben Bestimmungen dieser Art die Sclaverei nicht anders auf als es Plato's Erklärung gegen die Knechtschaft von Hellenen unter Barbaren thut.[161]) Wenn aber Plato zugleich es verwirft, dass Hellenen die Sclaven anderer Hellenen würden, und auch im römischen Staat kein römischer Bürger der Sclave eines anderen sein durfte, die alte Kirche aber, ungeachtet der eben erwähnten Beschränkungen der Sclaverei, an ein Verbot des Sclavendienstes eines Christen bei einem Glaubensgenossen nie gedacht hat, so zeigt auch diess, dass man sich in der Kirche in einer völlig anderen Welt befindet, als in der, welcher der Gedanke an politische Emancipation entstammt, sofern den Verboten der Griechen und Römer gerade die Hochschätzung der politischen Freiheit zu Grunde liegt, welche die Kirche nicht empfindet, und welche daher auch nie ein Motiv für ihre Thatkraft gewesen ist.

Indessen, so augenscheinlich die bis hierher zusammen-

---

[158]) Lib. IV Ep. 9 p. 688 sq.
[159]) S. z. B. Lib. VI Ep. 32 p. 818. Lib. IX Ep. 36 p. 953 sq.
[160]) S. oben S. 187 f.
[161]) Republ. V, 15 p. 469 B. C.

gestellten Thatsachen zeigen, dass es der Kirche wie dem Christenthum fern gelegen hat die Institution der Sclaverei aus dem Staate zu entfernen, so ist doch ebenso gewiss, dass auch die ältere nachconstantinische Kirche die Sclaverei nicht sich selbst überlassen hat, sondern auch das politische Verhältniss des Herrn zum Sclaven gleich anderen durch die christliche Idee der Menschengleichheit erleuchten liess. Nur dass alles, was sie in dieser Beziehung that, sinnlos und matt erscheint, so lange man den Gedanken an politische Emancipation nicht vollständig verbannt. Das ist zunächst klar an dem, was die alte Kirche, ohne an Aufhebung der Sclaverei zu denken, für die Moralisirung des Verhältnisses des Herrn zum Sclaven gethan hat. Auch in ihrer nachconstantinischen Zeit fährt sie unablässig fort, den Herrn an seine Verantwortlichkeit für seinen Diener zu erinnern und zum Mitleide zu ermahnen, dem Sclaven Treue und Gehorsam zu predigen. Und es ist gewiss, dass sie durch den Hinweis auf die im Opfer Christi sich darstellende gleiche Kostbarkeit jedes Menschenwesens und auf die Liebe eines Gottes, welcher zur Erlösung seiner gefallenen Untergebenen den eigenen Sohn hingegeben habe, im Stande war namentlich ihrer Predigt an die Herrn eine Eindringlichkeit zu geben, wie diess keine Idee des Alterthums vermochte. Nur darf nicht übersehen werden, dass auch hier nicht die Milderung der Sclaverei der eigentliche Zweck der Fürsorge der Kirche ist, sondern dass sie, darin ihrer Grundüberzeugung von der Gleichheit der im Staate Freien und Unfreien nur treu, das Heil des Herrn wie des Sclaven will, und um dieses Heiles, das ihr beim Herrn für gefährdeter gilt als beim Knechte, und nicht um irgend welcher irdischer Vortheile willen, den Herrn zu ernster Milde, den Sclaven zu treuem Gehorsam ermahnt. Konnte aber solche Predigt an sich auf die Institution, auf welche sie sich bezog, nur erhaltend wirken, so ist dieses vollends in einer Zeit, wie der

der letzten Jahrhunderte der alten Kirche, der Fall gewesen. Die Kirche ist in einer Zeit im römischen Reich emporgekommen, in welcher unter allgemeinem Verfall besonders seit dem dritten Jahrhundert die furchtbarsten Stürme und Revolutionen dieses Reich heimsuchten und einen grossen Theil seines alten Staatsgebäudes zertrümmert haben. In diesen Zeiten kann die Staatsgewalt gar nicht anders als oft auf weite Strecken Landes ihrer Aufgabe überhaupt gegenüber völlig ohnmächtig und demnach namentlich auch völlig ausser Stande gewesen sein, eine Institution wie die Sclaverei überall in den Schranken des geltenden Rechtes zu erhalten, und so gehören denn auch zahlreiche Sclavenaufstände zu den Calamitäten der bezeichneten Periode. Hier war es nun die Kirche, welche zusammenhielt was sonst aus den Fugen zu gehen drohte, und mit der überwältigenden Macht, welche ihre Predigt gerade damals über die Gemüther der Menschen hatte, den hinfälligen Staat vertrat. Auch das freilich, so weit sie sich selbst treu blieb, so zu sagen unwillkürlich, nicht aus Interesse für die Institution der Sclaverei, sondern aus Gleichgültigkeit gegen ihr Bestehen.

Denn freilich auch damit fuhr die alte Kirche als Staatskirche fort, das Aufgehobensein der Sclaverei mitten in ihrem Bestehen im Christenthum zu verkündigen. Ja dort hatte sie wenig erreicht, wo sie nur ein Verhältniss gemildert zu haben glauben konnte, dessen bis auf den Grund reichende Unheilbarkeit von ihr selbst am wenigsten unempfunden blieb. Erst da hatte ihre Predigt gesiegt, wo wirklich nicht mehr vorhanden war, was gewesen war oder was immer noch da zu sein schien, wo ihr wirklich gelungen war mindestens einen Schleier zu ziehen über die erschreckende, der Denkweise der Kirche jedoch keineswegs so fern, wie man bisweilen annehmen mag, liegende Wahrheit des homerischen Wortes, dass der weitschauende Zeus die Hälfte der Tüchtigkeit dem Manne raube, sobald ihn der

Tag der Knechtschaft ereile. Erst da war die Kirche am Ziele, wo sie sagen konnte, über den Christen vermöge die Sclaverei ebenso wenig etwas „wie Tod, Streiche, Feuer, Eisen, Tyrannei, Krankheit, Armuth oder sonst ein Ungemach, das ihn treffen könne.“[162]) Wie sonst die Folgen der Sünde habe Christus auch die Sclaverei nur noch dem Namen nach bestehen lassen, und vom Willen des Menschen hänge es ab, sie nur noch so zu kennen. Wie der Tod jetzt nur noch Schlaf heisse (Joh. 11, 11. 1. Thess. 4, 12), so hiessen Sclaven nun Brüder (1. Tim. 6, 2).[163]) So sei das Christenthum, es schenke in der Knechtschaft die Freiheit,[164]) Knecht sei nur der Sünder,[165]) frei und unfrei seien Worte, denen nichts wirkliches entspreche.[166]) Die unfreie Geburt sei etwas Vergängliches, wahrhaft seiend nur der wahre Adel, welcher darin bestehe, dass man es versteht, sich zu erniedrigen, sich zu mässigen und dem Nächsten nachzugeben. Der christliche Sclave solle sich daher nur als ein Sclave Christi betrachten und das Zwangsverhältniss, in welches er gestellt sei, zum freigewollten machen.[167]) Nur Gott und nicht mehr Menschen solle er gefallen wollen; diene er so, so sei der Flecken der Sclaverei (*δυσγένεια τῆς δουλείας*) von ihm genommen, da er aus freiem Willensentschluss (*ἐκ προαιρέσεως*) nicht widerwillig sondern gern und von Herzen (*ἀπὸ ψυχῆς*) um Christi willen diene.[168]) Das sind die christlichen „Paradoxen“, wie man sie besonders in

---

[162]) Hom. XIX, 5 in Ep. 1 ad Cor. (Opp. X, 165 D)

[163]) Hom. XXIX, 7 in Gen. (Opp. IV, 290).

[164]) Hom XIX, 5 in Ep I ad Cor. (Opp. X, 165C).

[165]) Ebendas. § 4 p. 164 C.

[166]) Hom. adv. eos qui non adfuer. § 4 (Opp. XII, 346 A): *τὰ γὰρ ὀνόματα ταῦτα ὁ δοῦλος καὶ ὁ ἐλεύθερος ὀνόματα μέν ἐστι μόνον ψιλὰ, πραγμάτων ἔρημα· ἡ δὲ δουλεία ἐν ἁμαρτίᾳ καὶ ἡ ἐλευθερία ἐν δικαιοσύνῃ ὁρίζεται.* Vgl. auch de Lazaro Sermo VI, 7 (Opp. I, 784 C) Hom. XXII, 1 in Ep. ad Eph. (Opp. XI, 165 D)

[167]) *ποίησον εἶναι σὸν τὸ κατόρθωμα μὴ τῆς ἀνάγκης* Hom. XXII, 1 in Epist. ad Eph. (Opp. XI, 166 B).

[168]) Ebendas. p. 166D.

den Predigten der Kirchenväter zu den Stellen des Neuen Testaments über den christlichen Hausstand anzutreffen pflegt, denen man nur alle eigenthümliche Energie, welche sie vor ihren stoischen Vorbildern voraus haben können, nimmt, wenn man den ihnen zu Grunde liegenden unbedingten Verzicht auf Wahrheit in politischer Beziehung in Frage stellt. Sieht man in solchen Stellen nur Declarationen gegen die politische Institution der Sclaverei, und übersieht man ihren Zusammenhang mit der allgemeinen, vom Christenthum gepredigten und über die Sphäre des Rechts überhaupt erhebenden Weltentsagung, so muss man auch gestatten darin weiter nichts als schal und schwach gewordenen Stoicismus zu sehen. Nur wenn man auch in solche Worte etwas von dem Lichtquell hineinleuchten lässt, in dessen Glanze die ersten Lehrer des Christenthums die Leiden der Welt mit ihr überhaupt vergehen lassen, kann man die tröstende Kraft empfinden, welche solche an Sclaven gerichtete Worte haben könnten. Nur indem sie ihnen kein anderes Weltbild vorhält als ihren Herrn, alles Weltleiden überschauend allen das Gefühl ihres gleichen unendlichen Mitleids gab und namentlich auch alle politischen Grundtriebe der alten Welt zur Ruhe brachte, hat die alte Kirche auch den Sclaven helfen zu können gemeint und sie wirklich über eine Wirklichkeit zu erheben denken können, an deren Beseitigung sie sonst nicht glaubte. Nur Herren und Sclaven in die Sphäre des Friedens erhebend, welchen die Welt nicht geben sollte, konnte die Kirche auch die Sclaven mit der Gleichgültigkeit gegen die politische Freiheit erfüllen, welche allein, wie jede Gleichgültigkeit, ein Vorhandenes, hier also politische Unfreiheit, zum Nichtvorhandenen herabsetzte.

Bei solchem Verfahren hat aber der alten Kirche jedenfalls kein Trostmittel ferner gelegen, als die Idee des „Adels der Arbeit," mit welcher moderne Emancipatoren den arbeitenden Classen zu dienen meinen, und welche theologische Apolo-

geten mit der ihnen eigenen und nur ihrer Willkür gleichkommenden Anaesthesie gleichfalls der alten Kirche untergeschoben haben.[169]) Damit, dass die allgemeinen politischen Verhältnisse im römischen Reich in den sechs ersten christlichen Jahrhunderten das Handwerk, welches früher nur von Sclaven getrieben wurde, allmälich immer mehr in die Hände von Freien übergehen liessen, hat die alte Kirche nichts zu thun. Dass sie aber an ihrem Theil die Arbeit geadelt hätte, wird Niemand glauben mögen, welcher nur des von den Kirchenvätern so häufig citirten Spruchs des ersten Buches Mosis gedenkt, von der durch einen strafenden Fluch über den Menschen verhängten Mühsal der Arbeit, und antike Anschauungen über Arbeit auch in der Hochschätzung der Contemplation und in Bestimmungen über Arbeit in den ersten Mönchsregeln sich erhalten sieht.

Wie viel aber hat die alte Kirche mit ihrer Predigt über die Pflichten des Sclaven und des Herrn und über die Unwirklichkeit des Verhältnisses, in welches diese sich in der Welt zu einander gestellt sahen, erreicht? Es liegt in der Natur der Wirkungen dieser Predigt, dass wir wenig davon wissen. Unendlich mehr ohne Zweifel wäre davon zu sagen, als dieses Wenige, nur kann man nicht von der Geschichte erwarten, was jeder Generation im Grunde nur die Erfahrungen des ihr gegenwärtigen Lebens anschaulich machen können. Indessen auf dieses verborgene Gebiet vor allem ist jedermann angewiesen, welcher das was man die „Verdienste der Kirche um die Sclaverei" zu nennen pflegt würdigen will. Diese Aufgabe wird immer peinlicher je mehr man sich an die hellen und öffentlichen Thatsachen der Geschichte hält und gar in der Meinung jene Verdienste auf keinem anderen Gebiete als dem des Staats finden zu können, auf die unglückliche Behauptung geräth, der

---

169) S. z. B. Schmidt S. 237.

Kirche sei die moderne Aufhebung der Sclaverei zu verdanken. Denn hierbei wird man sich nicht nur mit leeren Worten und Hirngespinnsten herumzuschlagen, sondern auch, als Apologet der Kirche, noch an ein besonders düsteres Stück ihrer Geschichte erinnert haben.

Schon die historische Frage ist misslich genug; ob die Sclaven des Alterthums es schlechter gehabt haben, als die der christlichen Völker? So allgemein erhoben fehlt es dieser Frage bis auf den heutigen Tag noch an einer vernünftig begründeten Antwort. Es wird auch wohl jedenfalls nicht so leicht sein den Vorzug der neueren Zeiten an diesem Punkte zu constatiren, und was theologischen Apologeten zunächst einfallen mag, wird oft besonders schwach sein. Katholische z. B. werden ihrer Sache besonders sicher zu sein meinen, wenn sie etwa an die günstige Lage der Kirchen- und Klostersclaven erinnern. Allein man weiss, was überdiess natürlich genug ist, dass auch die Hierodulen des Alterthums um ihre Lage beneidet wurden.[170]) Ein ernsteres Aussehen gewinnt der Vergleich sobald wir ihn auf die Milderung der politischen Institution der Sclaverei als solcher beziehen. Es braucht zwar nach allem in diesem Aufsatz Dargelegten kaum noch gesagt zu werden, wie thöricht es ist an die Kirche überhaupt mit dem Ansinnen der Aufhebung der Sclaverei zu treten, und es beweist jedenfalls die ganze Gedankenlosigkeit sogenannt altkatholischer Polemik, wenn sie neuerdings dem Papstthum zum Vorwurf macht, sich bis auf den heutigen Tag noch nicht für die Unverträglichkeit des Christenthums mit der Sclaverei erklärt zu haben.[171]) Es ist hier ganz gleichgültig, aus welchen Motiven das Papstthum eine solche Erklärung nie abgegeben hat und noch unterlässt: gewiss ist, dass nur eine irre redende Kirche, welche ihren Anspruch

---

[170]) S. Büchsenschütz a. a. O. S. 168.
[171]) Buchmann S. 92.

nicht von dieser Welt zu sein, ihre Vergangenheit und ihre eigene Moral im Verhalten gegen den Staat vergessen hätte, die gewünschte Erklärung abzugeben im Stande wäre. Dieses sollten mindestens die weisen Leute nicht vergessen, welche dem zeitigen Bischof von Mainz sein Interesse in der „socialen Frage" so übel genommen haben, und dem Papst selbst die neuerdings so häufig abgegebene Erklärung, dass sich diese oder jene politische Einrichtung der Gegenwart mit dem Christenthum nicht vertrage. Allein man sagt nicht Alles, was zu sagen ist, wenn man nur sagt, dass die Kirche für die Aufhebung der Sclaverei nichts gethan hat. Kann sie es auch rechtfertigen, dass sie diess nicht gewollt hat, so ist doch nicht zu läugnen, dass ihre natürliche und tief genug begründete Gleichgültigkeit gegen die Institution der Sclaverei zur Fühllosigkeit gegen menschliches Loos ausgeartet ist. Man darf immerhin daran denken, dass das Alterthum z. B. die Vorstellung des unveräusserlichen Rechts des Menschen zur Freiheit erzeugt hat, die Kirche dagegen die Erfinderin eines unveräusserlichen Rechts zur Knechtschaft ist.[172]) Indem ferner das kirchliche Asylrecht für Sclaven meistens die freilich an gewisse Bedingungen geknüpfte Rückgabe des Schutzflehenden an seinen Herrn anordnete, ist dieses Recht unter das heidnische noch zur Zeit der römischen Kaiser gesunken, und jedenfalls hat noch bei Lebzeiten der Kirche die Leibeigenschaft ihr Asylrecht fast überall lange überlebt. Während endlich das Alterthum die Quellen der Sclaverei immer mehr verstopft hat, hat die Kirche im Mittelalter eine unversiegliche geschaffen durch die Lehre, dass es verdienstlich sei sich in ein Hörigkeitsverhältniss zu irgend einer kirchlichen Anstalt zu begeben. Ueberhaupt aber hat sich das, was man allerdings die Unmenschlichkeit der Kirche nennen darf, an der Art gezeigt, wie sie das weltliche Recht gegen Sclaven

---

[172]) S. oben S. 212 .

ohne je auf seine Milderung bedacht zu sein noch diess sein zu können, doch gehandhabt hat. Dieses ihr Verhalten steht aber wiederum nicht für sich da, sondern wiederholt sich auf dem ganzen Gebiete des weltlichen Rechts und hängt überhaupt an der Verderbniss der Stellung der Kirche zum Staate. Diese Verderbniss liegt aber nicht darin, dass die Kirche dem Staate allen Heiligenschein genommen hat, dass sie seine Härten für ihm wesentlich hält, gegen die Palliativmittel dagegen, welche eine pharisäische Gesellschaft zu überschätzen immer so geneigt ist, gleichgültig ist und weder welt- noch staatsverbessernd sein will, sondern dass sie bei solcher Einsicht in das Wesen des Staats ihn für ihre Zwecke gebraucht hat, und nun mit ihrer Gleichgültigkeit gegen alle politische Reform bald dahin gelangt, dass ihr der Staat in seinen rohesten und härtesten Formen gerade recht ist, die Härte des Staates nicht die Ueberzeugung ihres Mitleids sondern ihr Interesse ist, und sie eine verhängnissvolle Neigung erhält gerade mit den unedelsten Kräften des Staates sich zu verbünden. Das ist ein Verhältniss der Kirche zum Staate, welches sich schon in ihren sechs ersten Jahrhunderten begründet und auch an ihrem Verhalten zur Sclaverei zu beobachten ist, wiewohl in diesem Zeitalter die Kirche nicht wie im Mittelalter junge Staaten niederzuhalten, sondern vor allem einen alten Staat zu Grabe zu geleiten hat, welcher, einst hochgebildet, doch schliesslich auch in den unverklärtesten Formen nur noch um sein nacktes Leben ringt. Diesem Staate hat die Kirche keine neuen Kräfte erweckt und viele entzogen, aber sie hat ihn in allen seinen Institutionen geschützt und vollends kein Interesse gefunden sie zu erschüttern oder auch nur in Frage stellen zu lassen, seit sie selbst darin Bollwerke ihrer Macht zu sehen sich gefallen liess. Indessen ist sie dabei nie in die Lage gebracht worden, politische Reformpläne, welche sie gehabt hätte, preiszugeben, und diess namentlich auch nicht in Bezug auf die Sclaverei, sondern sie konnte

in dieser Beziehung insbesondere als sie mit dem Staate verbunden war höchstens dazu kommen, Emancipationsbestrebungen nun geradezu zu bekämpfen, welche sie nie begünstigt, und eine Institution geradezu zu vertheidigen, welche sie nie bekämpft hatte.

Druckfehler-Berichtigung.

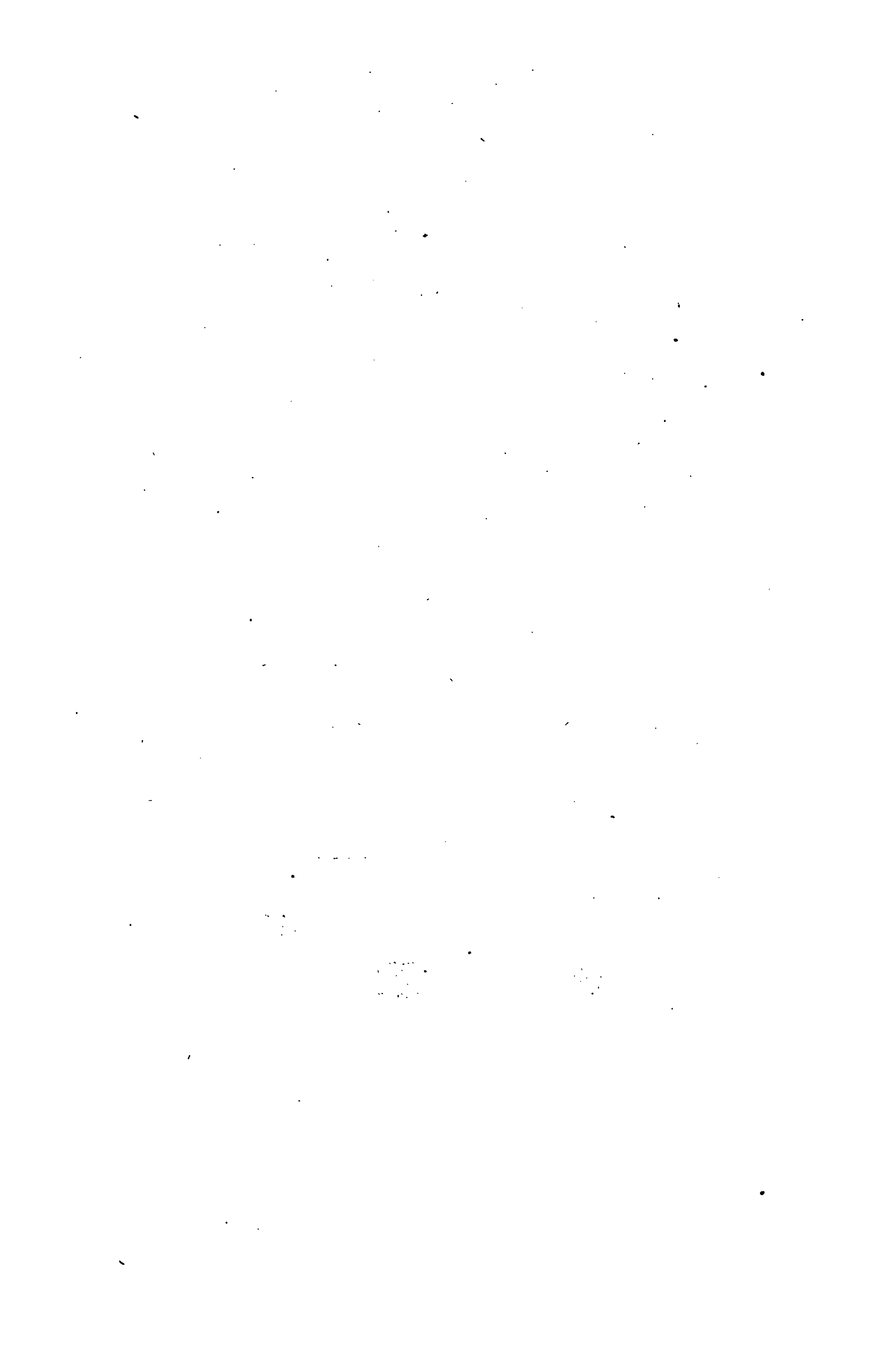
S. 134 Z. 11 v. o. ist „von“ vor „Antoninus“ einzuschalten.

S. 216 Z. 22 v. o. ist das Zeichen “ zu streichen und nach „lieben“ Z. 24 zu setzen.

Inhaltsverzeichniss.

Erstes Heft.





Druck von C. G. Naumann in Leipzig.

